Welt- und Lebensanschauungen

im

neunzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. Rudolf Steiner.

Band I.

Berlin 1901.
Verlag Siegfried Cronbach.

Prof. Dr. Ernst Haeckel

widmet dieses Buch

in

herzlicher Hochschätzung

der Verfasser.

Vorrede.

In dieser Schrift wird der Versuch gemacht, die Entwickelung der Welt- und Lebensanschauungen von Goethe und Kant bis zu Darwin und Haeckel darzustellen. Diese Entwickelung stellt sich als ein gewaltiges Ringen des menschlichen Geistes dar, das im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts mit der kühnsten Entfaltung der Denkkraft behufs Lösung der großen Rätselfragen des Daseins begann, und das in der Vertiefung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse unserer Zeit eine vorläufige Befriedigung sucht.

In zwei Bände zerfällt diese Schrift. Der vorliegende behandelt die ersten fünf Jahrzehnte des Jahrhunderts, in denen die Geister bestrebt waren, aus sich selbst heraus die Wahrheit zu holen. Man könnte diesen Zeitabschnitt die idealistische Periode nennen. Der zweite Band wird das Zeitalter der Naturwissenschaft, die realistische Periode, zum Gegenstande haben. Sie trachtet durch Verwertung der bedeutsamen Fortschritte, welche die Beobachtung der Thatsachen in den letzten fünf Jahrzehnten gemacht hat, den Welträtseln nahe zu kommen.

Der Verfasser giebt sich der Hoffnung hin, daß wegen seines Strebens nach einer leicht faßlichen, populären Darstellungsweise, die dem Buche in weitesten Kreisen Eingang verschaffen soll, die Kenner der Weltanschauungsentwickelung unseres abgelaufenen Jahrhunderts nicht übersehen werden, daß er mit aller Strenge den in Betracht kommenden Fragen nachzugehen suchte. Sie werden finden, daß hier eine Reihe neuer Gesichtspunkte gewonnen worden ist, wenn sie z. B. die Darstellung der Kantschen, Goetheschen, Fichteschen, Hegelschen und Stirnerschen Weltanschauung mit anderen geschichtlichen Auseinandersetzungen desselben Gegenstandes vergleichen.

Vor allen Dingen wurde angestrebt, jeder Persönlichkeit, die sich an dem Aufbau der modernen Weltanschauung beteiligt hat, ihr volles Recht zu teil werden zu lassen. Ich stehe mit meinen eigenen Anschauungen in vollem Einklange mit den Ergebnissen, zu denen der größte Naturforscher der Gegenwart, Ernst Haeckel, gelangt ist. Ich habe auf diesen Einklang besonders in meiner „Philosophie der Freiheit" hingewiesen, und darf es mir zur Ehre anrechnen, daß Ernst Haeckel, der soeben in seinem Werke „Die Welträtsel" sein Ideengebäude allseitig ausgeführt hat, die Widmung meines Buches angenommen hat. Das wahre Verständnis dieser modernen Weltanschauung wird dadurch wesentlich gefördert werden, daß man sich auch in die entgegengesetzten Gedanken vorurteilslos vertieft. So kommt in diesem Buche z. B. die Ansicht Schellings in einer Art zur Sprache, der man, wie ich glaube, nicht einmal anmerkt, daß ein entschiedener Gegner redet. Um treue geschichtliche Erörterung, nicht um einseitige Kritik war es mir zu thun; und ich würde mich glücklich schätzen, wenn Kundige fänden, daß meine scharf ausgeprägte eigene Weltanschauung mir den Blick für die Gedanken Anderer nicht getrübt, sondern geschärft habe.

Berlin, im Februar 1900.

Rudolf Steiner.

Einleitung.

Wenn die Natur den Menschen ebenso behandelte, wie alle übrigen Wesen, so gäbe es keine Welt- und Lebensanschauung. Er wandelte zufrieden und glücklich durchs Leben wie die Rose, von der Angelus Silesius sagt: „Die Ros' ist ohn warumb, sie blühet, weil sie blühet, sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet.“ So kann der Mensch nicht sein. Er muß nicht nur seiner selbst achten; er muß auch der Wesen um sich her achten. Er muß sich selbst in der Welt zurecht finden, wenn er in ihr leben will. Er kann die Fülle ihrer Erscheinungen nicht einfach an sich vorüberziehen lassen, denn diese stellen unzählige Fragen an ihn; und er fühlt sich haltlos, wenn er keine Antwort findet. Er muß durch sein Handeln selbst in den Gang der Erscheinungen eingreifen. Daraus entspringen für ihn weitere Fragen: Wie soll er eingreifen? Und endlich ist das Bedürfnis in ihn gelegt, zu wissen, was aus seinem Zusammenwirken mit der übrigen Welt entsteht, welcher schließliche Erfolg sich aus seinem Thun ergiebt. Aus diesen drei Grundtrieben der Menschennatur entspringen alle Welt- und Lebensanschauungen. Kant hat diese Triebe in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ in die drei Fragen gekleidet: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Goethe hat ihnen Ausdruck gegeben in dem Satze: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ichs Wahrheit.“

Nach der Art und dem Grade ihrer geistigen Fähigkeiten beantworten sich die Menschen diese Fragen in der

verschiedensten Weise. Und da die Antworten die höchsten Ergebnisse der Geisteskultur sind, da sie das ausmachen, wodurch sich der Mensch erst seinen wahren Wert geben will, so ist es begreiflich, daß sie zu den gewaltigsten Kämpfen geführt haben.

Kein Jahrhundert hat wohl eine solche Fülle von Antworten auf diese Fragen hervorgebracht wie dasjenige, an dessen Ende wir stehen. Schopenhauer hat es deshalb das philosophische genannt. Und insbesondere ist es das deutsche Geistesleben, das an dieser Kulturarbeit den hervorragendsten Anteil hat. Kaum einer der Wege, die zum Ziele zu führen scheinen, blieb unbeschritten innerhalb dieser hundertjährigen Entwickelung des deutschen Geistes. Die ältesten religiösen Vorstellungen traten in einen erbitterten Kampf mit den jüngsten Ergebnissen des wissenschaftlichen Denkens. Radikale Anschauungen erschienen neben friedfertigen Vermittelungsversuchen zwischen den entgegengesetzten Meinungen. Die mutloseste Zweifelsucht gegenüber den letzten Fragen hat ihre Vertreter gefunden und auch der kühnste, stolzeste Ideenflug, für den es kein unbeantwortetes Rätsel zu geben scheint.

Wie zwischen zwei Marksteinen liegt die Entwickelung der deutschen Welt- und Lebensanschauungen eingeschlossen zwischen zwei litterarischen Erscheinungen, von denen die eine wie ein Morgengeläute des neuen Jahrhunderts in das Jahr 1800 fällt: Fichtes „Bestimmung des Menschen,“ und die andere soeben als Ausklang desselben auftritt: Ernst Haeckels „Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.“ Man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken, als der ist, welcher zwischen diesen beiden Büchern herrscht. Haeckel baut eine Welt- und Lebensansicht allein dadurch auf, daß er sich in die Dinge und Vorgänge der Natur vertieft. Die unbefangene Beobachtung der Erscheinungen durch die Sinne, ihre genaue Untersuchung mit den Hilfsmitteln der Wissenschaften, und das logische Denken, welches die natürlichen Zusammenhänge und Gesetze der Vorgänge aufsucht,

sind ihm die Quelle der Wahrheit. Fichte giebt zwar ein Bild dieser Ansicht, aber nur, um zu zeigen, daß mit ihr für das höchste Bedürfnis des menschlichen Geistes nichts anzufangen ist. Im ersten Buch seiner „Bestimmung des Menschen“ charakterisiert er das Bild der Naturerscheinungen, wie es sich der denkenden Betrachtung ergiebt, in dieser Weise: „In jedem Momente ihrer Dauer ist die Natur ein zusammenhängendes Ganze; in jedem Momente muß jeder einzelne Teil derselben so sein, wie er ist, weil alle übrigen sind, wie sie sind; und du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle verrücken, ohne dadurch, vielleicht unsichtbar für deine Augen, durch alle Teile des unermeßlichen Ganzen hindurch etwas zu verändern. Aber jeder Moment dieser Dauer ist bestimmt durch alle abgelaufenen Momente, und wird bestimmen alle künftigen Momente; und du kannst in dem gegenwärtigen keines Sandkorns Lage anders denken, als sie ist, ohne daß du genötigt würdest, die ganze Vergangenheit ins Unbestimmte hinauf, und die ganze Zukunft ins Unbestimmte herab dir anders zu denken.“ Eine solche Vorstellung von der Natur macht Haeckel zu der seinigen. Er sagt: „Die mechanische oder monistische Philosophie behauptet, daß überall in den Erscheinungen des menschlichen Lebens, wie in denen der übrigen Natur, feste und unabänderliche Gesetze walten, daß überall ein notwendiger ursachlicher Zusammenhang, ein Kausalnexus der Erscheinungen besteht, und daß demgemäß die ganze uns erkennbare Natur ein einheitliches Ganze, ein „Monon“ bildet.“ Fichte stellt diese Vorstellung von der Natur hin, um zu zeigen, daß sie einem Bedürfnisse des Verstandes entspricht. Aber er schreibt sein Buch nur, um diesen Verstand durch die noch tieferen Bedürfnisse des menschlichen Gemütes zu widerlegen. Denn der Verstand führe dahin, den Menschen selbst mit all seinem Thun und Lassen sich nur als ein von Naturkräften erzeugtes Wesen vorzustellen. „Ich selbst mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit . . . Daß meine Zustände nun eben

von Bewußtsein begleitet werden, und einige derselben, — Gedanken, Entschließungen und dergleichen — sogar nichts anderes zu sein scheinen, als Bestimmungen eines solchen Bewußtseins, darf mich in meinen Folgerungen nicht irre machen. Es ist die Naturbestimmung der Pflanze, sich regelmäßig auszubilden, die des Tieres, sich zweckmäßig zu bewegen, die des Menschen, zu denken.“ Dies alles sagt der Verstand — ist Fichtes Meinung. Aber eine innere Stimme meines Gemütes sagt mir: wenn ich dies oder jenes thue, hat es nicht eine Naturkraft gethan, sondern ich selbst, aus freier Entschließung. Wenn aber alles, was in der Natur geschieht, notwendig geschieht, wenn es nur erfolgt, weil etwas anderes vorhergegangen ist, dann ist auch mein Handeln notwendig geschehen. Ich habe es nicht beschlossen. Es ist durch Umstände bedingt, die von meiner Entschließung ganz unabhängig sind. Es ist lediglich eine Täuschung, der ich mich hingebe, wenn ich mich für den Urheber meiner Handlungen halte. Fichte malt das Bild einer solchen Verstandesansicht grell hin, um es recht absurd erscheinen zu lassen: „ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles, was ich werde.“ Unbefriedigt wendet sich Fichte von einer solchen Weltanschauung ab. „Kalt und tot dastehen, und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Dasein ist mir unerträglich, ich verschmähe und verwünsche es.“ „Trocken und herzlos, aber unerschöpflich im Erklären“ nennt unser Philosoph die Ansicht des Verstandes. Und er erklärt diese Ansicht selbst nur für ein Trugbild. Denn woher wissen wir von all den Dingen und Vorgängen der Natur, die in einer Kette der strengen Notwendigkeit zusammenhängen? Doch nur dadurch, daß wir sie vorstellen, daß unser Bewußtsein sich Bilder von ihnen macht. Ich kann also nicht sagen: es

giebt eine Außenwelt, sondern nur: mein Bewußtsein hat Bilder einer solchen Außenwelt. Auch im Traume habe ich Bilder, denen nichts Wirkliches entspricht. Warum sollte nicht die ganze Außenwelt ein Traum sein? „Alles Wissen ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche.“ Wie kann man das eigene Sein aus Dingen und Vorgängen erklären, deren Wirklichkeit durch nichts anderes verbürgt ist als dadurch, daß dieses eigene Sein sie vorstellt? Wer das Wesen dessen, was wir Außenwelt nennen, durchschaut — so meint Fichte — für den kann aus dieser Außenwelt niemals die Wahrheit kommen. „Hast du kein anderes Organ, so wirst du sie nimmer finden.“ Im eigenen Innern des Menschen glaubt Fichte ein solches Organ entdeckt zu haben. Eine Stimme dieses Innern sagt jedem Menschen: handle im Sinne deiner Pflicht. Diese Stimme kann nicht trügerisch sein wie die Aussagen der sinnlichen Welt. „Der Nebel der Verblendung fällt von meinem Auge; ich erhalte ein neues Organ, und eine neue Welt geht in demselben mir auf.“ Wenn alles übrige Schein und Blendwerk ist: dieser mein Wille zum Handeln, der sich in meinem eigenen Innern ankündigt, muß die Wahrheit sein. Hier findet Fichte einen festen Punkt. „Mein Wille steht allein da, abgesondert von allem, was er nicht selbst ist, blos durch sich und für sich selbst seine Welt.“ So fest und sicher glaubt Fichte in dem Willen das Dasein in seinem Mittelpunkte erfaßt zu haben, daß ihn das Bewußtsein davon zu dem Ausspruche drängt: „Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken und sage: ich bin ewig und trotze eurer Macht? Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle schäumet und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne, — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und

kalt über den Trümmern des Weltalls schweben. Denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig wie sie." Sehen wir, was dieser Kundgebung vom Anfange des Jahrhunderts Ernst Haeckel für eine andere am Ende desselben entgegensetzt. „Durch die Vernunft allein können wir zur wahren Natur-Erkenntnis und zur Lösung der Welträtsel gelangen. Die Vernunft ist das höchste Gut des Menschen und derjenige Vorzug, der ihn allein von den Tieren wesentlich unterscheidet. Das Gemüt hat mit der Erkenntnis der Wahrheit gar nichts zu thun. Was wir „Gemüt" nennen, ist eine verwickelte Thätigkeit des Gehirns, welche sich aus Gefühlen der Lust und Unlust, aus Vorstellungen der Zuneigung und Abneigung, aus Strebungen des Begehrens und Fliehens zusammensetzt. . . Die Erkenntnis der Wahrheit fördern alle diese Gemüts-Zustände und Gemüts-Bewegungen in keiner Weise; im Gegenteil stören sie oft die allein dazu befähigte Vernunft und schädigen sie häufig in empfindlichem Grade. Noch kein Welträtsel ist durch die Gehirnfunktion des Gemüts gelöst, oder auch nur gefördert worden." Und über den Willen, in dem Fichte den Kern des Daseins zu ergreifen glaubt, äußert sich Haeckel: „Wir wissen jetzt, daß jeder Willens-Akt ebenso durch die Organisation des wollenden Individuums bestimmt und ebenso von den jeweiligen Bedingungen der umgebenden Außenwelt abhängig ist wie jede andere Seelenthätigkeit." Daß er aber gerade dort, wo Fichte nur Trug und Unsicherheit, nur ein „trockenes und herzloses System" erblickt, die wahre Quelle der Wahrheit findet, spricht Haeckel mit den Worten aus: „Die wahre Offenbarung, d. h. die wahre Quelle vernünftiger Erkenntnis, ist nur in der Natur zu finden. Der reiche Schatz wahren Wissens, der den wertvollsten Teil der menschlichen Kultur darstellt, ist einzig und allein den Erfahrungen entsprungen, welche der forschende Verstand durch Natur-Erkenntnis gewonnen hat, und den Vernunft-Schlüssen, welche er durch richtiges

Denken aus den Erfahrungs-Vorstellungen gezogen hat. Jeder vernünftige Mensch mit normalem Gehirn und normalen Sinnen schöpft bei unbefangener Betrachtung aus der Natur diese wahre Offenbarung." Ernst Haeckel bezeichnet in der Vorrede zu seiner Schrift „Die Welträtsel" als deren Ziel die Beantwortung der Frage: „Welche Stufe in der Erkenntnis der Wahrheit haben wir am Ende des neunzehnten Jahrhunderts wirklich erreicht?" Er nimmt innerhalb des Geisteslebens am Ende des Jahrhunderts eine ähnliche Stellung ein, wie sie Fichte innerhalb desselben am Beginne eingenommen hat. Die auf Darwins naturwissenschaftliche Forschungen begründete Denkweise beherrscht heute die Geister ebenso wie im Anfang des Jahrhunderts die Vorstellungsweise Kants. Haeckel hat die letzten Folgerungen aus Darwins Ergebnissen ebenso gezogen wie Fichte die aus den Voraussetzungen Kants. Beide Denker sind sich auch bewußt, daß sie in den genannten Schriften die reifsten Früchte ihres Denkens gegeben haben. Fichte schreibt am 5. November 1799 an seine Gattin: „Ich habe bei der Ausarbeitung meiner Schrift einen tiefern Blick in die Religion gethan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor, es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff." Und Haeckel bemerkt von seiner Anschauung in der Vorrede der „Welträtsel": „Diese naturphilosophische Gedankenarbeit erstreckt sich jetzt über ein volles halbes Jahrhundert, und ich darf jetzt, in meinem 66. Lebensjahre, wohl annehmen, daß sie r e i f im menschlichen Sinne ist."

Man darf also wohl eine Geschichte der deutschen Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert als die Entwickelung der Gesichtspunkte Fichtes zu denjenigen Haeckels ansehen. Der schroffe Gegensatz der beiden Anschauungen weist uns zugleich darauf hin, in welchen Gebieten die Haupttriebfedern dieser Entwickelung zu suchen sind. Fichte betrachtet die Naturvorgänge als

ein Feld, auf dem die letzten Wahrheiten nicht gesucht werden dürfen. Haeckel ist der Ansicht, daß sie nur hier gefunden werden können. Dieser Umschwung in der Schätzung der Natur-Erkenntnis wird begreiflich, wenn man den gegenwärtigen Zustand dieser Erkenntnis vergleicht mit dem, der vor hundert Jahren geherrscht hat. Für die wichtigsten Erscheinungen, diejenigen, welche auf das Verhältnis des Menschen zur übrigen Welt Licht werfen, fand die Naturwissenschaft erst in unserem Jahrhundert die Mittel und Wege, um über sie Aufklärung zu geben. Nur über die eine dieser Fragen wußte vor hundert Jahren die Naturwissenschaft mit ihren Methoden etwas zu sagen, über die Stellung, welche die Erde im Weltenraume einnimmt. Durch die Lehren Kopernicus' und Kepplers, welche die Bewegung unseres Planeten um die Sonne feststellten und deren gesetzmäßigen Verlauf erklärten, war seit dem sechszehnten Jahrhundert die mittelalterliche Überzeugung erschüttert, daß die Erde im Mittelpunkte des Weltalls stehe und alles, was außerhalb ihrer sich abspielt, nur um ihretwillen da sei. Um so mehr tastete man im Dunkeln, wenn es sich darum handelte, diejenigen Vorgänge innerhalb unseres Erdenlebens selbst zu erklären, die sich den groben Eindrücken der Sinne entziehen. Die verbesserten mikroskopischen Untersuchungsweisen machten es in diesem Jahrhundert möglich, ein lebendiges Wesen im Beginne seiner Entwickelung genau zu beobachten. Lyells geologische Forschungen gaben vor sieben Jahrzehnten einen naturgemäßen Begriff, wie die Gebilde der Erdoberfläche allmählich entstanden sind. Darwins Entdeckungen um die Mitte des Jahrhunderts zeigten die Verwandtschaft, in der alles steht, was auf der Erde lebt. Was auf solche Art festgestellt ist, läßt sich nicht mehr so behandeln, wie Fichte die Naturerkenntnis behandelt hat. Schiller traf für seine Zeit das Richtige, wenn er den Naturforschern und den Philosophen zurief: „Feindschaft sei zwischen euch! Noch kommt das Bündnis zu frühe; wenn ihr im Suchen euch trennt, wird erst die Wahrheit

erkannt." Denn die Naturforschung seiner Zeit hatte nur sicheren Boden unter den Füßen, wenn sie sich auf die Ergebnisse der Astronomie stützte. Und für diese gilt gewiß sein eigenes Wort: „Schwatzet mir nicht so viel von Nebelflecken und Sonnen! Ist die Natur nur groß, weil sie zu zählen euch giebt? Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume; aber, Freunde, im Raume wohnt das Erhabene nicht." Der Naturforschung der Gegenwart gegenüber, welche auf Grund der Darwinschen Anschauungen dem Menschen die natürlichen Gesetze seiner Entstehung gelehrt hat, wird sich Schillers Ausspruch nicht mehr aufrecht erhalten lassen.

Wie wenig in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts die Naturforscher für die Welt- und Lebensanschauung zu leisten vermochten, das geht aus den Erfahrungen hervor, die Goethe mit ihnen machte, als er anfing, sich mit den Erscheinungen der Natur zu beschäftigen. Seine Vorstellungsart hatte ihn zu einem Verfahren geführt, das Schiller in einem Briefe an ihn am 23. August 1794 mit den Worten charakterisiert: „Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten auf, um endlich die verwickelteste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen." Goethe betrachtete den Menschen nicht als ein Wesen, das *neben* den andern Naturgeschöpfen einen besonderen Ursprung habe, sondern er war der Ansicht, daß dieselben Kräfte und Gesetze, die alle andern Dinge hervorbringen, auch den Menschen zu erzeugen im stande sind. In einer herrlichen Weise hat er das in seinem Buche über Winkelmann ausgesprochen: „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt; dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den *Gipfel des eigenen Werdens und Wesens* bewundern." Auf eine solche

Auffassung hatte schon Herder in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit," die er 1783 aufzuzeichnen begann, hingewiesen. Wir lesen in ihnen: „Vom Stein zum Krystall, vom Krystall zu den Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Tier, von diesem zum Menschen sehen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Triebe des Geschöpfs vielartiger werden und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinen." Solche Ideen gehörten zu den Mitteln, durch die Goethe und Herder zu einer Gesamtauffassung der Welt zu kommen suchten und durch die sie sich prophetisch auf den Boden stellten, auf dem die Naturwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts gebaut hat. Die Weltanschauung dieser beiden sprechen Sätze wie diese in Herders „Ideen" aus: „Das Menschengeschlecht ist der große Zusammenfluß niederer organischer Kräfte." „Und so können wir annehmen, daß der Mensch ein Mittelgeschöpf unter den Tieren, d. i. die ausgearbeitete Form sei, in der sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln." Die Naturforschung jener Tage suchte im Gegensatz zu solchen Vorstellungen gerade nach Merkmalen, die den Menschen von den Tieren unterscheiden. Ein solcher Unterschied sollte darin bestehen, daß die Tiere zwischen den beiden symmetrischen Hälften des Oberkiefers einen kleinen Knochen, den Zwischenkieferknochen haben, der die oberen Schneidezähne enthält, und welcher bei dem Menschen nicht vorhanden sein soll, so daß bei ihm der Oberkiefer ein einziges Stück bilde. Das vertrug sich zwar mit den Ansichten der damaligen Naturforscher, die Linné in den Satz gekleidet hat: Arten „zählen wir so viele, als verschiedene Formen im Prinzip geschaffen worden sind"; es stimmte aber nicht zu Goethes und Herders Weltanschauung, nach welcher die Natur den Menschen nach denselben Gesetzen geschaffen hat wie die andern Organismen. Denn, wenn die Formen neben und unabhängig von einander entstanden sind, dann kann jeder ein anderer Bauplan zu Grunde

liegen. Wenn aber die Natur allmählich von den einfachen Formen zu den mehr zusammengesetzten aufgestiegen ist, dann müssen sich bei der zusammengesetztesten, dem Menschen, dieselben Gesetze, nur vervollkommnet wiederfinden, die auch bei den anderen Lebewesen beobachtet werden. Deshalb suchte Goethe das Vorhandensein eines Zwischenkieferknochens auch beim Menschen nachzuweisen. Und seine sorgfältigen anatomischen Forschungen brachten ihn zur Entdeckung desselben. Für Goethe war diese Entdeckung also aus dem Bedürfnisse entsprungen, den naturgesetzlichen Zusammenhang der Menschen mit den übrigen Lebewesen zu erkennen. Das geht aus den Worten hervor, die er im November 1784 an Knebel schreibt: „Ich habe mich enthalten, das Resultat, worauf schon Herder in seinen Ideen deutet, schon jetzo — er meint, in der Abhandlung, in der er seine Entdeckung mittheilt — merken zu lassen, daß man nämlich den Unterschied des Menschen vom Tier in nichts einzelnem finden könne.“ So haben wir es auch zu verstehen was er an Herder schreibt: „Es soll Dich auch recht herzlich freuen; denn es ist wie der Schlußstein zum Menschen, fehlt nicht, ist auch da! aber wie! . . . Ich habe mirs in Verbindung mit Deinem Ganzen gedacht, wie schön es da wird.“ Für die Naturforschung hat diese Anschauung erst Huxley 1863 fruchtbar gemacht in seinem berühmten Satze: Die anatomischen Unterschiede des Knochenbaues zwischen dem Menschen und den menschenähnlichen Affen sind nicht so groß als diejenigen zwischen diesen Menschenaffen und den weniger entwickelten Affenarten. Die Naturforscher zu Goethes Zeit wollten einen solchen Unterschied durchaus haben. Goethe beklagt sich am 13. Februar 1785 in einem Briefe an Merck: „Von Sömmering (einem der bedeutendsten Anatomen) habe ich einen sehr leichten Brief. Er will mirs gar ausreden. Ohe!“ Und am 11. Mai 1785 schreibt Sömmering selbst an Merck: „Goethe will, wie ich aus seinem gestrigen Brief sehe, von seiner Idee in Ansehung des Zwischenknochens noch nicht ab.“ Und der berühmteste Anatom vom Ende des vorigen Jahrhunderts, Camper,

stellte entschieden Goethes Beobachtung als einen Irrtum hin. So weit war damals die Naturforschung davon entfernt, aus sich heraus demjenigen entgegenzukommen, der nach einer naturgemäßen Weltanschauung strebte.

* * *

Für die eine der Fragen, in die Kant das Ziel der Welt- und Lebensanschauung zusammengefaßt hat: „Was kann ich wissen?" ist innerhalb der Entwickelung des neunzehnten Jahrhunderts im deutschen Geistesleben ohne Zweifel die Naturwissenschaft das treibende Element des Fortschrittes. Haeckel durfte daher in dem Vortrage, den er am 26. August 1898 auf dem vierten internationalen Zoologenkongreß in Cambridge gehalten hat, sagen: „Am Schlusse des neunzehnten Jahrhunderts blicken wir mit gerechtem Stolz auf die gewaltigen und unvergleichlichen Fortschritte, welche menschliche Wissenschaft und Kultur während seines Verlaufes gemacht haben — allen anderen voran die Naturwissenschaft. Diese Thatsache findet ihren charakteristischen Ausdruck darin, daß schon jetzt in vielen Schriften unser Jahrhundert als „das große" bezeichnet wird oder als das Zeitalter der Naturwissenschaft."

Wie steht es nun aber mit den beiden andern Weltanschauungsfragen: „Was soll ich thun?" und „Was darf ich hoffen?". Alexander Tille sagt in seinem bemerkenswerthen Buche „Von Darwin bis Nietzsche": „Auch das Menschenleben ist ein Teil des Naturlebens; auch die menschlichen Anschauungen über das Leben des Menschen und seine Stellung zu seinen Mitmenschen müssen dem Wandel unterliegen und dies um so mehr, als alles, was bis zur Gegenwart über sie gedacht worden ist, mehr einseitigen Forderungen des Menschen an sich selbst als der Beobachtung eines gegebenen Thatbestandes entsprungen ist." Der Wandel der Anschauungen spricht sich heute in dem Ringen nach einer sozialen Weltanschauung aus. Auch auf diesem Gebiete hat die Naturwissenschaft ihren Einfluß

geltend gemacht. Es sind ihre praktischen Ergebnisse, welche den menschlichen Gesichtskreis erweitert und dem menschlichen Handeln neue Wege gewiesen haben. Im Zeitalter des Telegraphen und des Telephons muß der Mensch Zeit und Raum in anderer Weise in seine Lebensrechnung einsetzen als in früheren Jahrhunderten. Durch Dampfkraft und Elektrizität sind uns völlig neue Aufgaben gestellt worden. Gütererzeugung, Güterverteilung und Verkehr haben unter solchen Einwirkungen ihre Formen verändert. Auch die moderne Bildung konnte von ihnen nicht unbeeinflußt bleiben. Der Mensch des neunzehnten Jahrhunderts, der in wenigen Stunden Strecken durchmißt, zu denen seine Vorfahren Tage gebraucht haben, der in Wien gehört wird, wenn er in Berlin in einen Apparat hinein spricht, macht sich andere Vorstellungen über den Gang der Weltereignisse als derjenige, der solches, nach dem Bildungsinhalt seiner Zeit, für eitle Träumerei hätte erklären müssen, wenn man es ihm als ein Ideal der Zukunft hingestellt hätte. Das Leben stellt heute an den Menschen andere Anforderungen als an seinen Ahnen vor hundert Jahren. Es ist daher begreiflich, daß er auch sich die Frage: Was soll ich thun? anders beantwortet als jener. In der gegenwärtigen Antwort auf diese Frage liegt der Inhalt dessen, was man „soziale Weltanschauung" nennt. Die verwickelteren Verhältnisse, die in den Bau und in das Leben des sozialen Körpers durch die Errungenschaften der modernen Technik gekommen sind, haben die Menschen nicht nur dahin gebracht, durch sozialreformatorische Bestrebungen diesem Körper ein neues Gepräge zu geben, sondern auch die Natur desselben genauer zu studieren. Während Kant nur die menschliche Vernunft zu fragen für nötig hielt, wenn es sich darum handelte, die sittlichen Aufgaben festzustellen, untersucht man heute den gesellschaftlichen Organismus, wenn man erkennen will, was der Einzelne in ihm zu thun hat. Zwar hat schon Aristoteles den Satz ausgesprochen: „Der Mensch ist ein gesellschaftliches Lebewesen." Doch war es unserem Jahrhundert vorbehalten, diesen

Satz in den Mittelpunkt der Betrachtungen über das menschliche Verhalten zu rücken. Die Gesellschaft ist früher da als das Individuum, hat Herbert Spencer (geb. 1820) gesagt; und diese Ansicht beeinflußt gegenwärtig alle Betrachtungen über das menschliche Geistesleben. Die Soziologie oder Gesellschaftswissenschaft ist eine der jüngsten Wissenschaften. Ihren Begriff und Namen hat in der Mitte des Jahrhunderts der französische Denker A. Comte geschaffen. Sie hat schnell Wurzel gefaßt bei denjenigen, die sich mit dem Ausbaue einer Welt- und Lebensauffassung beschäftigen. In der vor kurzem erschienenen „Einleitung in die Philosophie" von Wilhelm Jerusalem wird nur eine zeitgemäße Auffassung vertreten, wenn behauptet wird: „Einer solchen Soziologie sind hohe und wichtige Aufgaben vorbehalten. Sie wird zu zeigen haben, inwiefern das Seelenleben des einzelnen durch das soziale Leben, durch den Gesamtwillen beeinflußt wird, und es dürfte sich herausstellen, daß dies in weit höherem Maße der Fall ist, als man heute noch glaubt. Der soziale Faktor in der Erkenntnisentwickelung wird da in seiner Wirksamkeit und Bedeutung zutage treten, und man wird finden, daß die Psychologie und die Erkenntnistheorie nur mit Berücksichtigung dieses Faktors zu weiteren Fortschritten gelangen können. Selbst für die Aesthetik, die individualistischeste unter den philosophischen Disziplinen, dürfte die Soziologie viel neues ergeben, indem das Publikum, für welches eine künstlerische Leistung bestimmt ist, den Künstler oft unbewußt bei seinem Schaffen leitet und indem das ästhetische Urteil des Einzelnen stark von der herrschenden Geschmacksrichtung beeinflußt wird. Daß die Ethik nur vom soziologischen Standpunkt aus bearbeitet werden darf, das ist heute schon fast allgemein anerkannt und wird mit den Fortschritten der Soziologie immer klarer werden. — Unsere ganze Welt- und Lebensanschauung wird dann als ein Produkt der sozialen Entwickelung erscheinen, einer Entwickelung, deren bedeutendstes Ergebnis die Schaffung selbständig denkender und freiheitsbedürftiger Persönlichkeiten

ist. Die Soziologie der Zukunft ist demnach nicht nur eine philosophische Wissenschaft, sondern dürfte sich sogar ausgestalten zur Grundlage aller Philosophie.“ Wollte man am Ende des vorigen Jahrhunderts die Richtung des menschlichen Handelns bestimmen, dann geschah das im Sinne Schillers, der in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ die Meinung ausspricht: „Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen, idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechselungen übereinzustimmen, die große Aufgabe seines Daseins ist.“ Und man zweifelte nicht, daß man die Gesellschaft allmählich in einen solchen Zustand überführen müsse, daß der reine, idealische Mensch in ihr sich ausleben könne. Schiller sagt weiter: „Ist der innere Mensch mit sich einig, so wird er auch bei der höchsten Universalisierung seines Betragens seine Eigentümlichkeit retten, und der Staat wird blos der Ausleger seines schönen Instinkts, die deutliche Formel seiner innern Gesetzgebung sein.“ An diese „innere Gesetzgebung“ wandte man sich, wenn es sich um die höchste Lebensfrage handelte. Man glaubte, man brauche blos sich in das eigene Gemüt zu versenken, um die Bedürfnisse der Persönlichkeit zu erkennen. Gegenwärtig fragt man sich: wie ist die „innere Gesetzgebung“ als eine Errungenschaft der sozialen Kulturentwickelung geworden? Wenn heute sich eine individualistische Auffassung des menschlichen Geisteslebens Geltung verschafft, so widerspricht das der hiermit gezeichneten Hauptlinie in der Weltanschauungsentwickelung des neunzehnten Jahrhunderts ebensowenig wie Fichtes soziale Ideen in seinem 1800 erschienenen „Geschlossenen Handelsstaat“ im Gegensatz stehen zu der individualistischen Lebensansicht seiner Zeit. Denn der gegenwärtige Individualismus sieht in der freien Einzelpersönlichkeit einen Typus Mensch, der sich allmählich aus den unfreien Zuständen heraus entwickelt, der die Gesellschaft zu seiner Voraussetzung hat, weil er nur aus ihr e n t s t e h e n kann. Er untersucht die Gesellschaft und

findet, daß sie ihrem Wesen nach das freie Individuum hervorbringt. Fichte aber faßt nicht die einzelne Persönlichkeit ins Auge, insofern sie sich aus der Kulturentwickelung ergiebt, sondern er leitet die Natur dieser Persönlichkeit aus der Vernunft ab und sucht dann eine Form des Gesellschaftslebens auszudenken, die seiner Vernunftidee am besten entspricht. Ein Individualist vom Ende unseres Jahrhunderts ist dies, trotzdem er von soziologischen Voraussetzungen ausgeht; Fichte entwickelte eine sozialistische Staatsidee, obgleich er alle Pflichten nur aus dem individuellen Willen des Einzelnen herleitete.

Naturwissenschaft, Technik und Soziologie sind die drei Triebkräfte, welche die Entwickelung der Weltanschauungen im neunzehnten Jahrhundert bedingen. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß im einzelnen auch andere Einflüsse in Betracht kommen. Das sind aber Nebenströmungen, die in den Hauptfluß zwar einmünden und von ihm aufgesogen werden, die aber seine Richtung im wesentlichen nicht verändern. Sie müssen da berücksichtigt werden, wo sie uns begegnen. Hier sollte nur die große Richtungslinie des Fortganges, die wir zu verfolgen haben, vorgezeichnet und das Ziel ins Auge gefaßt werden. — Zu diesem Zwecke mußten gleichsam zwei Querschnitte durch die Weltanschauungsentwickelung gelegt und nachgesehen werden, durch welche Hauptmerkmale diese Querschnitte gekennzeichnet sind.

Das Zeitalter Kants und Goethes.

Zu zwei geistigen Instanzen blickte am Ende des vorigen Jahrhunderts derjenige auf, der zur Klarheit über die großen Fragen der Welt- und Lebensanschauung kommen wollte: zu Kant und Goethe. Einer, der am gewaltigsten nach solcher Klarheit rang, ist Johann Gottlieb Fichte. Als er Kants „Kritik der praktischen Vernunft" kennen gelernt hatte, schrieb er: „Ich lebe in einer neuen Welt ... Dinge, von denen ich glaubte, sie können mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff der absoluten Freiheit und Pflicht sind mir bewiesen, und ich fühle mich darum um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns diese Philosophie giebt, welch ein Segen sie für ein Zeitalter ist, in welchem die Moral in ihren Grundfesten zerstört und der Begriff der Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war." Und als er auf Grundlage der Kantschen die eigene Anschauung in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" aufgebaut hatte, da sandte er das Buch an Goethe mit den Worten: „Ich betrachte Sie, und habe Sie immer betrachtet, als den Repräsentanten der reinsten Geistigkeit des Gefühls auf der gegenwärtig errungenen Stufe der Humanität. An Sie wendet mit Recht sich die Philosophie. Ihr Gefühl ist derselben Probierstein." In einem ähnlichen Verhältnis zu beiden Geistern stand Schiller. Über Kant schreibt er am 28. Oktober 1894: „Es erschreckt mich gar nicht, zu denken, daß das Gesetz der Veränderung, vor welchem

kein menschliches und kein göttliches Werk Gnade findet, auch die Form der Kantschen Philosophie, sowie jede andere zerstören wird; aber die Fundamente derselben werden dies Schicksal nicht zu fürchten haben, denn so alt das Menschengeschlecht ist, und so lange es eine Vernunft giebt, hat man sie stillschweigend anerkannt und im ganzen darnach gehandelt.“ Goethes Anschauung schildert Schiller am 23. August 1794 in einem Briefe an diesen: „Lange schon habe ich, obgleich aus ziemlicher Ferne, dem Gang Ihres Geistes zugesehen, und den Weg, den Sie vorgezeichnet haben, mit immer erneuter Bewunderung bemerkt. Sie suchen das Notwendige in der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege, vor welchem jede schwächere Kraft sich wohl hüten wird. Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allzeit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf . . . Wären Sie als ein Grieche, ja nur als ein Italiener geboren worden, und hätte schon von der Wiege an eine auserlesene Natur und eine idealisierende Kunst Sie umgeben, so wäre Ihr Weg unendlich verkürzt, vielleicht ganz überflüssig gemacht worden. Schon in die erste Anschauung der Dinge hätten Sie dann die Form des Notwendigen aufgenommen, und mit Ihren ersten Erfahrungen hätte sich der große Stil bei Ihnen entwickelt. Nun da Sie als ein Deutscher geboren sind, da Ihr griechischer Geist in diese nordische Schöpfung geworfen wurde, so blieb Ihnen keine andere Wahl, als entweder selbst zum nordischen Künstler zu werden, oder Ihrer Imagination das, was ihr die Wirklichkeit vorenthält, durch Nachhilfe der Denkkraft zu ersetzen, und so gleichsam von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland zu gebären.“

Von Kant und Goethe wird daher eine Weltanschauungsgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts ihren Ausgang nehmen müssen. Um die Wirkung des ersteren auf sein Zeitalter zu veranschaulichen, seien noch die Aussprüche zweier Männer über ihn angeführt, die auf der

vollen Bildungshöhe ihrer Zeit standen. Jean Paul schrieb im Jahre 1788 an einen Freund: „Kaufen Sie sich ums Himmels willen zwei Bücher, Kants Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten und Kants Kritik der praktischen Vernunft. Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal.“ Und Wilhelm von Humboldt sagt: „Kant unternahm und vollbrachte das größte Werk, das vielleicht je die philosophierende Vernunft einem einzelnen Manne zu danken hat. . . . Dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem spekulativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß: Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben, Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesamte Geschichte des menschlichen Denkens keine ähnliche aufweist.“

Man sieht, in Kants That sahen seine Zeitgenossen eine erschütternde Wirkung innerhalb der Weltanschauungsentwickelung. Er selbst aber hielt sie für diese Entwickelung so wichtig, daß er ihre Bedeutung derjenigen gleich setzte, die Kopernikus' Entdeckung der Planetenbewegung für die Naturerkenntnis hatte.

Man muß den Blick auf die Quellen richten, aus denen die Gebildeten des vorigen Jahrhunderts ihre Weltanschauung holten, um die Revolution zu begreifen, welche von der im Jahre 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft“ Kants ausging. Die mittelalterliche Anschauungsweise, welche die höchsten Wahrheiten nur der göttlichen Offenbarung verdanken zu können glaubte und der menschlichen Vernunft nur die Gabe zuschrieb, diese Wahrheiten begreiflich zu finden, war durch Descartes (1596—1650) überwunden. Seine Ansicht war, daß man an allem zweifeln müsse, was man nicht aus der Vernunft heraus durch klare und deutliche Begriffe einsehen könne. Das Muster eines klaren und deutlichen Begriffsgebäudes bildeten die mathematischen Erkenntnisse. Und nach diesem Muster schuf Descartes eine

Weltanschauung, für welche die Vorstellungen, Gott, Freiheit des menschlichen Willens und die Unsterblichkeit der Seele absolut gewisse Wahrheit enthalten. Durch eine solche Vorstellungsart war der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zuerkannt, durch eigene Kraft die höchsten Weltanschauungsfragen ebenso zu entscheiden, wie sie mit Hilfe der Mathematik über Zahl- und Größenverhältnisse urteilt. Descartes war bei diesem Verfahren zu denselben Wahrheiten gekommen, die auch der religiösen Überlieferung zu Grunde lagen: zu Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Zu einem andern Ergebnis gelangte Spinoza (1632—1677), als er die Gedankenrichtung Descartes' weiter verfolgte. Für ihn wurde das ganze Universum ein einheitliches System, dessen einzelne Glieder mit einander ebenso notwendig und gesetzmäßig zusammenhängen wie die einzelnen Begriffe des mathematischen Lehrgebäudes. Alles was innerhalb dieses Systems geschieht, das geschieht mit eiserner Notwendigkeit. Wenn ich meinen Arm ausstrecke, so ist das ebenso notwendig, wie eine Höhlung entsteht, wenn ein Stein in lockeres Erdreich fällt. Gott ist nur der Inbegriff dieses Systems kalter, starrer Notwendigkeiten. Von einer Freiheit des Willens kann innerhalb desselben keine Rede sein. Ebensowenig von einer Unsterblichkeit der Seele, denn diese ist ja kein Wesen für sich, sondern nur eine Äußerung des allgemeinen, gesetzmäßigen Weltgeschehens. Hatte Descartes geglaubt, zeigen zu können, daß die höchsten religiösen Glaubenswahrheiten auch Vernunftwahrheiten seien, so hatte Spinoza die Wahrheit aufgezeigt, zu der die Vernunft wirklich kommt, wenn sie sich selbst überlassen ist. In Deutschland hat Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) eine Weltanschauung begründet, die allerdings nicht in so schroffem Gegensatz zu dem Glaubensinhalte stand, wie die Spinozistische. Nach seiner Ansicht besteht die Welt nicht aus einem einzigen Allwesen, sondern aus einer Vielheit selbständiger Einzelwesen, die aus sich heraus handeln. Diese Wesen sind einfach und unzerstörbar, und der Einklang in ihrem Handeln ist ein- für allemal von einem

göttlichen Urwesen vorherbestimmt. Man sieht: es kam Leibniz darauf an, das Wesentliche der überlieferten Glaubenslehren auch als Ergebnisse der reinen Vernunft hinzustellen. Und auf dieser Bahn schritt dann Christian Wolf weiter (1679—1754), dessen Anschauungen im vorigen Jahrhundert tonangebend waren, und zu denen sich auch Kant bekannte, bis er von anderer Seite her in seinen Überzeugungen wankend gemacht wurde. Es giebt für diese Weltauffassung zweierlei Wahrheiten. Die einen werden aus der Beobachtung der Thatsachen gewonnen; die andern sieht die Vernunft ein durch bloßes Nachdenken. Zu den letzteren gehören die höchsten Erkenntnisse: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Wie tief begründet im deutschen Geistesleben des vorigen Jahrhunderts Wolfs Denkungsart war, das zeigt uns nichts deutlicher als Lessings Stellung innerhalb der Weltanschauungsentwickelung. Er faßt sein Glaubensbekenntnis in die Worte zusammen: „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll.“ Man hat das achtzehnte Jahrhundert das der Aufklärung genannt. Die Geister Deutschlands verstanden die Aufklärung im Sinne des Lessingschen Ausspruches. Kant hat die Aufklärung erklärt als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und als ihren Wahlspruch bezeichnet: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.“ Nun waren selbst so hervorragende Denker wie Lessing durch die Aufklärung nicht weiter gekommen, als bis zu einer verstandesmäßigen Umformung der aus dem Zustande „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ überlieferten Glaubenslehren. Sie sind nicht zu einer reinen Vernunftansicht vorgedrungen wie Spinoza. Auf solche Geister mußte die Lehre des Spinoza, als sie in Deutschland bekannt wurde, einen tiefen Eindruck machen. Er hatte es wirklich unternommen, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, war aber dabei zu ganz anderen Erkenntnissen gekommen als die deutschen Aufklärer. Sein Einfluß mußte um so be-

deutsamer sein, als seine nach mathematischer Art fest gebauten Schlußfolgerungen eine viel größere überzeugende Kraft hatten, als die leichtgeschürzten Gedankenketten Wolfs. Wie diese auf tiefere Gemüter wirkten, davon erhalten wir eine Vorstellung aus Goethes „Dichtung und Wahrheit". Er erzählt von dem Eindruck, den Professor Winklers im Geiste Wolfs gehaltene Vorlesungen in Leipzig auf ihn gemacht haben: „Meine Kollegia besuchte ich anfangs emsig und treulich; die Philosophie wollte mich jedoch keineswegs aufklären. In der Logik kam es mir wunderlich vor, daß ich diejenigen Geistesoperationen, die ich von Jugend auf mit der größten Bequemlichkeit verrichtete, so auseinander zerren, vereinzeln und gleichsam zerstören sollte, um den rechten Gebrauch desselben einzusehen. Von dem Dinge, von der Welt, von Gott glaubte ich ungefähr so viel zu wissen als der Lehrer selbst, und es schien mir an mehr als einer Stelle gewaltig zu hapern." Von seiner Beschäftigung mit Spinozas Schriften erzählt uns dagegen der Dichter: „Ich ergab mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben." Aber nur Wenige vermochten, sich der Denkungsart Spinozas so unbefangen hinzugeben wie Goethe. Bei den Meisten mußte er einen tiefen Zwiespalt in die Weltauffassung bringen. Für sie ist Goethes Freund Fr. H. Jacobi ein Repräsentant. Er sah ein, daß die sich selbst überlassene Vernunft nicht zu den Glaubenslehren, sondern zu der Ansicht führe, zu der Spinoza gekommen ist, daß die Welt von ewigen, notwendigen Gesetzen beherrscht wird. So stand Jacobi vor einer bedeutsamen Entscheidung: entweder mußte er seiner Vernunft vertrauen und die Glaubenslehren fallen lassen; oder er mußte, um die letzteren zu behalten, der Vernunft selbst die Möglichkeit absprechen, zu den höchsten Einsichten zu kommen. Er wählte das letztere. Er behauptete, daß der Mensch in seinem innersten Gemüte eine unmittelbare Gewißheit habe, einen sicheren G l a u b e n, vermöge dessen er die Wahrheit der Vorstellung eines persönlichen Gottes, der Freiheit des Willens und der Un-

sterblichkeit fühle, so daß diese Überzeugung ganz unabhängig sei von den auf logische Folgerungen gestützten Erkenntnissen der Vernunft, die sich gar nicht auf diese Dinge beziehen, sondern nur auf die äußeren Naturvorgänge. Auf diese Weise hat Jacobi das vernünftige Wissen abgesetzt, um für einen die Bedürfnisse des Herzens befriedigenden Glauben Platz zu bekommen. Goethe, der von dieser Entthronung des Wissens wenig erbaut war, schreibt an den Freund: „Gott hat Dich mit der Metaphysik gestraft und Dir einen Pfahl ins Fleisch gesetzt, mich mit der Physik gesegnet. Ich halte mich an die Gottesverehrung des Atheisten (Spinoza) und überlasse Euch alles, was ihr Religion heißt und heißen mögt. Du hältst aufs Glauben an Gott; ich aufs Schauen.“ Die Aufklärung hat zuletzt die Geister vor die Wahl gestellt, entweder die geoffenbarten Wahrheiten durch die Vernunftwahrheiten im Spinozistischen Sinne zu ersetzen, oder dem vernunftgemäßen Wissen selbst den Krieg zu erklären.

Und vor dieser Wahl stand auch Kant. Wie er sich zu ihr stellte und über sie entschied, das geht aus der klaren Ausführung im Vorworte zur zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ hervor: „Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende Grundsätze anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich wären, die spekulative Vernunft aber hätte bewiesen, daß dies sich gar nicht denken lasse, so muß notwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben, sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanismus ebenderselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hindernis in den Weg lege;

so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte. Eben diese Erörterung des positiven Nutzens kritischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unserer Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeigehe. Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Gebrauch des notwendigen Gebrauchs praktischer Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme. . . . Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Man sieht, Kant steht gegenüber Wissen und Glauben auf einem ähnlichen Boden wie Jacobi.

Der Weg, auf dem er dahin gelangte, ist allerdings ein anderer. Er war bis in sein fünfundvierzigstes Jahr gläubiger Anhänger Wolfs. Von diesem Glauben hatte ihn das Studium des englischen Philosophen David Hume (1711—1776) abgebracht. Dieser hatte allen Einsichten des menschlichen Verstandes einen radikalen Zweifel entgegengesetzt. Was scheint eine sicherere Wahrheit zu sein, als daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse? Hume erschütterte die Überzeugung von dieser Gewißheit. Wenn ich einen Stein fallen sehe und nachher eine Aushöhlung im Erdboden wahrnehme, so nenne ich diese eine Wirkung des Falles. Aber woher schöpfe ich die Gewißheit, daß zwischen Ursache und Wirkung ein notwendiger Zusammenhang bestehe? Ich nehme den Fall des Steins wahr und nachher die Aushöhlung. Daß beides mit einander in Verbindung stehe, denke ich hinzu, sagt Hume. Das Denken verknüpft die Wahrnehmungen, aber nicht, weil in diesen selbst etwas liegt, was dieser Verknüpfung entspräche, sondern weil sich der Verstand gewöhnt hat, die Dinge in einen Zusammenhang zu bringen. Der Mensch ist gewohnt,

zu sehen, daß ein Ding auf ein anderes der Zeit nach folgt. Er sieht auch, daß auf gewisse Vorgänge immer gleiche andere folgen; er bildet sich die Vorstellung, daß es so sein müsse. Er macht den ersten Vorgang zur Ursache, den zweiten zur Wirkung. Der Mensch ist auch gewohnt, zu sehen, daß auf einen Gedanken seines Geistes eine Bewegung seines Leibes folgt. Er erklärt: der Geist habe die Leibesbewegung bewirkt. Denkgewohnheit, nichts weiter liegt den Aussagen über den Zusammenhang der Welterscheinungen zu Grunde. Wirklichkeit haben nur die einzelnen Wahrnehmungen.

Durch diese Ausführungen Humes ist Kant aus dem Schlummer erweckt worden, in den ihn, nach seinem eigenen Bekenntnis, die Wolffsche Ideenrichtung versetzt hatte. Wie kann die Vernunft Urteile über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit fällen, wenn ihre Aussagen über die einfachsten Begebenheiten auf solch unsicheren Grundlagen ruhen? Der Ansturm, den nun Kant gegen das vernünftige Wissen unternehmen mußte, war ein viel weiter gehender als derjenige Jacobis. Dieser hatte diesem Wissen wenigstens die Möglichkeit lassen können, die Natur in ihrem notwendigen Zusammenhange zu begreifen. Nun hat Kant auf dem Gebiete der Naturerkenntnis eine wichtige That mit seiner 1755 erschienenen „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" vollbracht. Er hat gezeigt, daß man sich unser ganzes Planetensystem aus einem Gasball entstanden denken könne, der sich um seine Achse bewegt. Durch streng notwendige mathematische und physikalische Kräfte haben sich innerhalb dieses Balles Sonne und Planeten verdichtet und die Bewegungen angenommen, die sie in Gemäßheit der Lehren Kopernikus' und Keplers haben. Kant hatte also die Fruchtbarkeit der Spinozistischen Denkart, nach welcher alles mit strenger mathematischer Notwendigkeit sich abspielt, durch eine eigene große Entdeckung auf einem speziellen Gebiete erwiesen. Er war von dieser Fruchtbarkeit so überzeugt, daß er in dem genannten Werke zu dem Ausrufe sich versteigt: „Gebt mir Materie, und ich will

euch eine Welt daraus bauen." Und die unbedingte Gewißheit der mathematischen Wahrheiten stand für ihn so fest, daß er in seinen „Anfangsgründen der Naturwissenschaft" die Behauptung aufstellt, eine eigentliche Wissenschaft sei nur eine solche, in welcher die Anwendung der Mathematik möglich ist. Hätte Hume Recht, so könnte von einer Gewißheit der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht die Rede sein. Denn dann wären diese Erkenntnisse nichts als Denkgewohnheiten, die sich der Mensch angeeignet hat, weil er den Weltenlauf in ihrem Sinne sich hat abspielen sehen. Aber es bestünde nicht die geringste Sicherheit darüber, daß diese Denkgewohnheiten mit dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge etwas zu thun haben. Hume zieht aus seinen Voraussetzungen die Folgerung: „Die Erscheinungen wechseln fortwährend in der Welt, und eines folgt dem andern in ununterbrochener Folge; aber die Gesetze und die Kräfte, welche das Weltall bewegen, sind uns völlig verborgen und zeigen sich in keiner wahrnehmbaren Eigenschaft der Körper . . ." Rückt man also die Weltanschauung Spinozas in die Beleuchtung der Humeschen Ansicht, so muß man sagen: Nach dem bisher wahrgenommenen Verlauf der Weltvorgänge haben wir uns gewöhnt, sie in einem notwendigen, gesetzmäßigen Zusammenhange zu denken; wir dürfen aber nicht behaupten, daß dieser Zusammenhang mehr ist als eine bloße Denkgewohnheit. Träfe das zu, dann wäre es nur eine Täuschung der menschlichen Vernunft, daß sie über das Wesen der Welt durch sich selbst irgend welchen Aufschluß gewinnen könne. Und Hume könnte nicht widersprochen werden, wenn er von jeder Weltanschauung, die aus der reinen Vernunft gewonnen ist, sagt: „Werft sie ins Feuer, denn sie ist nichts als Trug und Blendwerk."

Diese Folgerung Humes konnte Kant unmöglich zu der seinigen machen. Denn für ihn stand die Gewißheit der naturwissenschaftlichen und mathematischen Erkenntnisse, wie wir gesehen haben, unbedingt fest. Er wollte sich diese Gewißheit nicht antasten lassen, konnte sich aber dennoch

der Einsicht nicht entziehen, daß Hume Recht hatte, wenn er sagte: Alle Erkenntnisse über die wirklichen Dinge gewinnen wir nur, indem wir diese beobachten und auf Grund der Beobachtung uns Gedanken über ihren Zusammenhang bilden. Liegt in den Dingen ein gesetzmäßiger Zusammenhang, dann müssen wir ihn auch aus den Dingen herausholen. Was wir aber aus den Dingen herausholen, davon wissen wir nicht mehr, als daß es bis jetzt so gewesen ist; wir wissen aber nicht, ob ein solcher Zusammenhang wirklich so mit dem Wesen der Dinge verwachsen ist, daß er sich nicht in jedem Zeitpunkt ändern kann. Wenn wir uns heute auf Grund unserer Beobachtungen eine Weltanschauung bilden, so können morgen Erscheinungen eintreten, die uns zu einer ganz anderen zwingen. Holen wir alle unsere Erkenntnisse aus den Dingen, so giebt es keine Gewißheit. Aber es giebt eine Gewißheit, sagt Kant. Die Mathematik und die Naturwissenschaft beweisen es. Von einer Welt, die außer uns ausgebreitet liegt und die wir nur durch Beobachtung auf uns einwirken lassen, könnte unsere Vernunft niemals behaupten, daß etwas in ihr gewiß sei. Folglich kann unsere Welt nur eine solche sein, die wir selbst aufbauen: eine Welt, die innerhalb unseres Geistes liegt. Was außer mir vorgeht, während ein Stein fällt und die Erde aushöhlt, weiß ich nicht. Dieser ganze Vorgang spielt sich in mir ab. Und er kann sich in mir nur so abspielen, wie es ihm die Gesetze meines eigenen geistigen Organismus vorschreiben. Die Einrichtung meines Geistes fordert, daß jede Wirkung eine Ursache habe und daß zweimal zwei vier sei. Und gemäß dieser Einrichtung baut sich der Geist eine Welt auf. Möge nun die außer uns liegende Welt wie immer gebaut sein, möge sie sogar heute in keinem Zuge der gestrigen gleichen; uns kann das nicht berühren, denn unser Geist schafft sich eine eigene Welt nach *seinen* Gesetzen. So lange der menschliche Geist derselbe ist, wird er bei Erzeugung seiner Welt auch in gleicher Weise verfahren. Mathematik und Naturwissenschaft enthalten nicht Gesetze der Außenwelt, sondern diejenigen

unseres geistigen Organismus. Deshalb brauchen wir nur diesen zu erforschen, wenn wir das unbedingt Wahre kennen lernen wollen. „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“. In diesem Satze faßt Kant seine Überzeugung zusammen. Der Geist erzeugt aber seine Innenwelt nicht ohne Anstoß oder Eindruck von außen. Wenn ich eine rote Farbe empfinde, so ist das „Rot“ allerdings ein Zustand, ein Vorgang in mir; aber ich muß eine Veranlassung haben, daß ich „rot“ empfinde. Es giebt also „Dinge an sich“. Wir wissen jedoch von ihnen nichts, als daß es sie giebt. Alles, was wir beobachten, sind Dinge in uns. Kant hat also, um die Gewißheit der mathematischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten zu retten, die ganze Beobachtungswelt in den menschlichen Geist hineingenommen. Damit hat er aber auch allerdings dem Erkenntnisvermögen unübersteigliche Grenzen gesetzt. Denn alles, was wir erkennen können, bezieht sich nicht auf Dinge außer uns, sondern auf Vorgänge in uns, auf Erscheinungen, wie er sich ausdrückt. Nun können aber die Gegenstände der höchsten Vernunftsfragen: Gott Freiheit und Unsterblichkeit niemals in die Erscheinung treten. Wir sehen Dinge in uns; ob die außer uns von einem göttlichen Wesen herrühren, können wir nicht wissen. Wir können unsere eigenen Seelenzustände wahrnehmen. Aber auch diese sind nur Erscheinungen. Ob hinter ihnen eine freie, unsterbliche Seele waltet, bleibt unserer Erkenntnis verborgen. Über diese „Dinge an sich“ sagt unsere Erkenntnis gar nichts aus. Sie bestimmt nichts darüber, ob die Ideen von ihnen wahr oder falsch sind. Wenn wir nun von einer andern Seite her über diese Dinge etwas vernehmen, so liegt nichts im Wege, ihre Existenz anzunehmen. Nur *wissen* können wir nichts über sie. Es giebt nun einen Zugang zu diesen höchsten Wahrheiten. Und das ist die Stimme der Pflicht, die in uns laut und deutlich spricht: Du *sollst* dies und das thun. Dieser „kategorische Imperativ“ legt uns eine Verbindlichkeit auf, der wir uns nicht entziehen können. Aber wie wären wir im-

stande, einer solchen Verbindlichkeit nachzukommen, wenn wir nicht einen freien Willen hätten? Wir können die Beschaffenheit unserer Seele zwar nicht erkennen, aber wir müssen glauben, daß sie frei ist, damit sie ihrer inneren Stimme der Pflicht nachkommen könne. Wir haben somit über die Freiheit keine Erkenntnisgewißheit wie über die Gegenstände der Mathematik und der Naturwissenschaft; aber wir haben dafür eine moralische Gewißheit. Die Befolgung des kategorischen Imperativs führt zur Tugend. Durch die Tugend allein kann der Mensch seine Bestimmung erreichen. Er wird der Glückseligkeit würdig. Er muß also die Glückseligkeit auch erreichen können. Denn sonst wäre seine Tugend ohne Sinn und Bedeutung. Damit aber sich an die Tugend die Glückseligkeit knüpfe, muß ein Wesen da sein, das diese Glückseligkeit zur Folge der Tugend macht. Das kann nur ein intelligentes, den höchsten Wert der Dinge bestimmendes Wesen, Gott, sein. Durch das Vorhandensein der Tugend wird uns deren Wirkung, die Glückseligkeit, verbürgt und durch diese wieder das Dasein Gottes. Und weil ein sinnliches Wesen, wie es der Mensch ist, die vollendete Glückseligkeit nicht in dieser unvollkommenen Welt erreichen kann, so muß sein Dasein über dies Sinnendasein hinausreichen, das heißt, die Seele muß unsterblich sein. Worüber wir also nichts wissen können: das zaubert Kant aus dem moralischen Glauben an die Stimme der Pflicht hervor. Die Hochachtung vor dem Pflichtgefühl war das, was ihm eine wirkliche Welt wieder aufrichtete, als unter Humes Einfluß die Beobachtungswelt zur bloßen Innenwelt herabsank. In schönen Worten kommt in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" diese Hochachtung zum Ausdruck: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst", der du „ein Gesetz aufstellst . . . vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken . . . ." Daß die höchsten Wahrheiten keine Erkenntniswahrheiten, sondern moralische seien, das hielt Kant für seine Ent-

deckung. Auf Einsichten in eine übersinnliche Welt muß der Mensch verzichten; aus seiner moralischen Natur entspringt ihm Ersatz für die Erkenntnis. Kein Wunder, daß Kant in der unbedingten rückhaltlosen Hingabe an die Pflicht die höchste Forderung an den Menschen sieht. Eröffnete ihm die Pflicht nicht einen Ausblick aus der Sinnenwelt hinaus; er wäre sein ganzes Leben hindurch in diese eingeschlossen. Was also auch die Sinnenwelt verlangt: es muß zurücktreten hinter den Anforderungen der Pflicht. Und die Sinnenwelt kann aus sich selbst heraus nicht mit der Pflicht übereinstimmen. Sie will das Angenehme, die Lust. Ihnen muß die Pflicht entgegentreten, damit der Mensch seine Bestimmung erfülle. Was der Mensch aus Lust vollbringt, ist nicht tugendhaft; nur was er in der selbstlosen Hingabe an die Pflicht vollführt. Unterwerfe deine Begierden der Pflicht: das ist die strenge Aufgabe der Kantschen Sittenlehre. Wolle nichts, was dich in deiner Selbstsucht befriedigt, sondern handle so, daß die Grundsätze deines Handelns die aller Menschen werden können. In der Hingabe an das Sittengesetz erreicht der Mensch seine Vollkommenheit. Der Glaube, daß dieses Sittengesetz in erhabener Höhe über allem andern Weltgeschehen schwebt und durch ein göttliches Wesen in der Welt verwirklicht wird, das ist, nach Kants Meinung, wahre Religion. Sie entspringt aus der Moral. Der Mensch soll nicht gut sein, weil er an einen Gott glaubt, der das Gute will; er soll gut einzig und allein aus Pflichtgefühl sein; aber er soll an Gott glauben, weil Pflicht ohne Gott sinnlos ist. Das ist „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wie Kant sein Buch über religiöse Weltanschauung nannte.

Die selbstlose Hingabe an die Stimme des Geistes hat Kant zur Grundlage der Moral gemacht. Auf dem Gebiete des tugendhaften Handelns verträgt sich eine solche Hingabe nicht mit derjenigen an die Sinnenwelt. Es giebt aber ein Feld, auf dem das Sinnliche so erhöht ist, daß es wie ein unmittelbarer Ausdruck des Geistigen erscheint.

Dies ist das Gebiet des Schönen und der Kunst. Im alltäglichen Leben verlangen wir das Sinnliche, weil es unser Begehren, unser selbstsüchtiges Interesse erregt. Wir tragen Verlangen nach dem, was uns Lust macht. Wir können aber auch ein selbstloses Interesse an einem Gegenstande haben. Wir können bewundernd vor ihm stehen, voll von seliger Lust, und diese Lust kann ganz unabhängig von dem Besitz der Sache sein. Ob ich ein schönes Haus, an dem ich vorübergehe, auch besitzen möchte, das hat mit dem selbstlosen Interesse an seiner Schönheit nichts zu thun. Wenn ich alles Begehren aus meinem Gefühle ausscheide, so bleibt noch etwas zurück, eine Lust, die sich rein an das schöne Kunstwerk knüpft. Eine solche Lust ist eine ästhetische. Das Schöne unterscheidet sich von dem Angenehmen und dem Guten. Das Angenehme erregt mein Interesse, weil es meine Begierde erweckt; das Gute interessiert mich, weil es durch mich verwirklicht werden soll. Dem Schönen stehe ich ohne irgend ein solches Interesse, das mit meiner Person zusammenhängt, gegenüber. Wodurch kann das Schöne mein selbstloses Wohlgefallen an sich ziehen? Mir kann ein Ding nur gefallen, wenn es seine Bestimmung erfüllt, wenn es so beschaffen ist, daß es einem Zwecke dient. Ich muß also an dem Schönen einen Zweck wahrnehmen. Die Zweckmäßigkeit gefällt; die Zweckwidrigkeit mißfällt. Da ich aber an der Wirklichkeit des schönen Gegenstandes kein Interesse habe, sondern die bloße Anschauung desselben mich befriedigt, so braucht das Schöne auch nicht wirklich einem Zwecke zu dienen. Der Zweck ist mir gleichgültig, nur die Zweckmäßigkeit verlange ich. Deshalb nennt Kant „schön" dasjenige, woran wir Zweckmäßigkeit wahrnehmen, ohne daß wir dabei an einen bestimmten Zweck denken.

Es ist nicht nur eine Erklärung, es ist auch eine Rechtfertigung der Kunst, die Kant damit gegeben hat. Man sieht das am besten, wenn man sich vergegenwärtigt, wie er sich mit seinem Gefühle zu seiner Weltanschauung stellte. Er drückt das in tiefen schönen Worten aus: „Zwei Dinge

erfüllen das Gemüt mit immer neuer und stets zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Der erste Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines animalischen Geschöpfes, das die Materie, aus der es ward, dem Planeten, einem bloßen Punkt im Weltall, wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen war. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine (selbstbewußte und freie) Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz abnehmen läßt, welche nicht auf die Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht." Der Künstler pflanzt nun diese zweckmäßige Bestimmung, die in Wirklichkeit nur im moralischen Weltreiche waltet, der Sinnenwelt ein. Dadurch steht das Kunstwerk zwischen dem Gebiet der Beobachtungswelt, in der die ewigen ehernen Gesetze der Notwendigkeit herrschen, die der menschliche Geist erst selbst in sie hineingelegt hat, und dem Reiche der freien Sittlichkeit, in der Pflichtgebote als Ausfluß einer weisen göttlichen Weltordnung Richtung und Ziel angeben. Zwischen beide Reiche hinein tritt der Künstler mit seinen Werken. Er entnimmt dem Reich des Wirklichen seinen Stoff; aber er prägt diesen Stoff zugleich so um, daß er der Träger einer zweckmäßigen Harmonie ist, wie sie im Reiche der Freiheit angetroffen wird. Der menschliche Geist fühlt sich also unbefriedigt mit den bloßen Reichen der Wirklichkeit, das Kant mit dem gestirnten Himmel und der zahllosen Weltenmenge meint, und dem der moralischen Gesetzmäßigkeit. Er schafft sich deshalb ein schönes Reich des Scheines, das starre Naturnotwendigkeit mit freier Zweckmäßigkeit verbindet. Nun findet man das Schöne nicht nur in menschlichen Kunstwerken, sondern auch in der Natur. Es giebt

ein Naturschönes neben dem Kunstschönen. Dieses Naturschöne ist ohne menschliches Zuthun da. Es scheint also, als wenn in der Wirklichkeit doch nicht bloß die starre, gesetzmäßige Notwendigkeit, sondern eine freie weise Thätigkeit zu beobachten wäre. Das Schöne zwingt aber zu einer solchen Anschauung doch nicht. Denn es bietet ja die Zweckmäßigkeit, ohne daß man an einen wirklichen Zweck zu denken hätte. Und es bietet nicht bloß Zweckmäßig-Schönes, sondern auch Zweckmäß g-Häßliches. Man kann also annehmen, daß unter der Fülle der Naturerscheinungen, die nach notwendigen Gesetzen zusammenhängen wie durch Zufall auch solche sind, in denen der menschliche Geist eine Analogie mit seinen eigenen Kunstwerken wahrnimmt. Da an einen wirklichen Zweck nicht gedacht zu werden braucht, so genügt eine solche gleichsam zufällig vorhandene Zweckmäßigkeit für die ästhetische Naturbetrachtung.

Anders wird die Sache allerdings, wenn wir Wesen in der Natur antreffen, die den Zweck nicht bloß zufällig, sondern wirklich in sich tragen. Und auch solche giebt es, nach Kants Meinung. Es sind die organischen Wesen. Zu ihrer Erklärung reichen die notwendigen, gesetzmäßigen Zusammenhänge, in denen sich Spinozas Weltanschauung erschöpft und die Kant als diejenigen des menschlichen Geistes ansieht, nicht aus. Denn ein „Organismus ist ein Naturprodukt, in welchem *alles* Zweck und wechselseitig auch Mittel, Ursache und wechselseitig auch Wirkung ist". Der Organismus kann also nicht so wie die unorganische Natur durch ewige, eherne Gesetze erklärt werden. Deshalb meint Kant, der in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" selbst den Versuch unternommen hat, die „Verfassung und den mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abzuhandeln", daß ein gleicher Versuch für die organischen Wesen mißlingen müsse. In seiner „Kritik der Urteilskraft" behauptet er: „Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal

zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für den Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht dem Menschen schlechthin absprechen." Mit der Kantschen Ansicht, daß der menschliche Geist die Gesetze, die er in der Natur vorfindet, selbst erst in sie hineinlege, läßt sich auch eine andere Meinung über ein zweckmäßig gestaltetes Wesen nicht vereinigen. Denn der Zweck deutet auf denjenigen hin, der ihn in die Wesen gelegt hat, auf den intelligenten Welturheber. Könnte der menschliche Geist ein zweckmäßiges Wesen ebenso erklären, wie ein bloß naturnotwendiges, dann müßte er auch die Zweckgesetze aus sich heraus in die Dinge hineinlegen. Er müßte also den Dingen nicht bloß Gesetze geben, die für sie gelten, insoweit sie seine Innenwelt bedeuten; er müßte ihnen auch ihre eigene, von ihm gänzlich unabhängige Bestimmung vorschreiben können. Er müßte also nicht nur ein erkennender, sondern ein schaffender Geist sein; seine Vernunft müßte wie die göttliche die Dinge schaffen.

Wer die Struktur der Kantschen Weltauffassung, wie sie hier skizziert worden ist, sich vergegenwärtigt, wird die Wirkung derselben auf die Zeitgenossen und auch auf die Nachwelt begreiflich finden. Denn sie tastet keine der Vorstellungen, die sich im Laufe der abendländischen Kulturentwickelung dem menschlichen Gemüte eingeprägt haben, an. Sie läßt dem religiösen Geiste: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sie befriedigt das Erkenntnisbedürfnis, indem sie ihm ein Gebiet abgrenzt, innerhalb dessen es unbedingt gewisse Wahrheiten giebt. Ja, sie läßt sogar die Meinung gelten, daß die menschliche Vernunft ein Recht habe, sich zur Erklärung lebendiger Wesen nicht bloß der ewigen, ehernen Naturgesetze, sondern des Zweckbegriffs zu bedienen, der auf eine absichtliche Ordnung im Weltwesen deutet.

Aber um welchen Preis hat Kant alles dieses erreicht! Er hat die ganze Natur in den menschlichen Geist hineinversetzt und ihre Gesetze zu solchen dieses Geistes selbst gemacht. Er hat die höhere Weltordnung ganz aus der Natur verwiesen und sie auf eine rein moralische Grundlage gestellt. Er hat zwischen das unorganische und das organische Reich eine scharfe Grenzlinie gesetzt; und jenes nach rein mechanischen, streng notwendigen Gesetzen, dieses nach zweckvollen Ideen erklärt. Endlich hat er das Reich des Schönen und der Kunst völlig aus seinem Zusammenhange mit der übrigen Wirklichkeit herausgerissen. Denn die Zweckmäßigkeit, die im Schönen beobachtet wird, hat mit wirklichen Zwecken nichts zu thun. Wie ein schöner Gegenstand in den Weltzusammenhang hineinkommt, das ist gleichgültig; es genügt, daß er in uns die Vorstellung des Zweckmäßigen erregt und dadurch unser Wohlgefallen erregt.

* *
*

Den Gegensatz zu dieser Kantschen Auffassung der Welt bildete in allen wesentlichen Dingen die Goethesche. Ungefähr um dieselbe Zeit, als Kant seine „Kritik der reinen Vernunft" erscheinen ließ, legte Goethe sein Glaubensbekenntnis in einem Hymnus in Prosa „die Natur" nieder, in dem er den Menschen ganz in die Natur hineinstellte, und sie, die unabhängig von ihm waltende, zu ihrer eigenen und seiner Gesetzgeberin zugleich machte. Kant nahm die ganze Natur in den menschlichen Geist herein, Goethe sah alles Menschliche als ein Glied dieser Natur an; er fügte den menschlichen Geist der natürlichen Weltordnung ein. „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen. . . . . Die Menschen sind alle in ihr, und sie in allen . . . . Auch das Unnatürlichste ist Natur, auch die plumpeste Philisterei hat etwas von ihrem Genie . . . Man

gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will .... Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst .... Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten; sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr; nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst." Das ist der Gegenpol der Kantschen Weltanschauung. Bei Kant ist die Natur ganz Geist; bei Goethe ist der Geist ganz Natur. Es ist demnach nur zu verständlich, wenn Goethe in dem Aufsatze „Einwirkung der neueren Philosophie" erzählt: „Kants Kritik der reinen Vernunft ... lag völlig außerhalb meines Kreises. Ich wohnte jedoch manchem Gespräch darüber bei, und mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, daß die alte Hauptfrage sich erneuere, wie viel unser Selbst und wie viel die Außenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage? Ich habe beide niemals gesondert, und wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so that ich es mit unbewußter Naivetät und glaubte wirklich, ich sähe meine Meinungen vor Augen." In dieser Auffassung der Stellung Goethes zu Kant braucht uns auch nicht zu beirren, daß der erstere manches günstige Urteil über den Königsberger Philosophen abgegeben hat. Denn ihm selbst wäre dieser Gegensatz nur dann ganz klar geworden, wenn er sich auf ein genaues Studium Kants eingelassen hätte. Das hat er aber nicht. In dem oben genannten Aufsatz sagt er: „Der Eingang war es, der mir gefiel; ins Labyrinth selbst konnte ich mich nicht wagen; bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgends gebessert." Scharf aber hat er doch einmal den Gegensatz ausgesprochen in einer Aufzeichnung, die erst durch die Weimarische Goethe-Ausgabe aus dem Nachlaß veröffentlicht worden ist (Weimarische Ausgabe, 2. Abteilung. Band XI S. 377): Der Grundirrtum Kants, meint Goethe, bestünde darin, daß dieser

„das subjektive Erkenntnisvermögen selbst als Objekt betrachtet und den Punkt, wo subjektiv und objektiv zusammentreffen, zwar scharf aber nicht ganz richtig sondert". Goethe ist eben der Ansicht, daß in dem subjektiven menschlichen Erkenntnisvermögen nicht bloß der Geist als solcher sich ausspricht, sondern daß die Natur es selbst ist, die sich in dem Menschen ein Organ geschaffen hat, durch das sie ihre Geheimnisse offenbar werden läßt. Es spricht gar nicht der Mensch über die Natur; sondern die Natur spricht im Menschen über sich selbst. Das ist Goethes Überzeugung. So konnte Goethe sagen: Sobald der Streit über die Weltansicht Kants „zur Sprache kam, mochte ich mich gern auf diejenige Seite stellen, welche dem Menschen am meisten Ehre macht, und gab allen Freunden vollkommen Beifall, die mit Kant behaupteten, wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung angehe, so entspringe sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." Denn Goethe glaubte, daß die ewigen Gesetze, nach denen die Natur verfährt, im menschlichen Geiste offenbar werden; aber für ihn waren sie deshalb doch nicht die subjektiven Gesetze dieses Geistes, sondern die objektiven der Naturordnung selbst. Deshalb konnte er auch Schiller nicht beistimmen, als dieser, unter Kants Einfluß, eine schroffe Scheidewand zwischen dem Reiche der Naturnotwendigkeit und dem der Freiheit aufrichtete. Er spricht sich darüber aus in dem Aufsatz: „Bekanntschaft mit Schiller": „Die Kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint, hatte er mit Freuden in sich aufgenommen; sie entwickelte das Außerordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt, und er, im höchsten Gefühl der Freiheit und Selbstbestimmung, war undankbar gegen die große Mutter, die ihn gewiß nicht stiefmütterlich behandelte. Anstatt sie als selbständig, lebendig, vom Tiefsten bis zum Höchsten gesetzlich hervorbringend zu betrachten, nahm er sie von Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten." Und in dem Aufsatz: „Einwirkung der neueren Philosophie" deutet er den Gegensatz zu Schiller mit den Worten an: „Er predigte

das Evangelium der Freiheit, ich wollte die Rechte der Natur nicht verkürzt wissen." In Schiller steckte eben etwas von Kantischer Vorstellungsart; für Goethe ist es aber richtig, was er im Hinblick auf Gespräche sagt, die er mit Kantianern geführt hat: „Sie hörten mich wohl, konnten mir aber nichts erwidern, noch irgend förderlich sein. Mehr als einmal begegnete es mir, daß einer oder der andere mit lächelnder Verwunderung zugestand: es sei freilich ein Analogon Kantscher Vorstellungsart, aber ein seltsames."

In der Kunst und dem Schönen sah Goethe nicht ein aus dem wirklichen Zusammenhange herausgerissenes Reich, sondern eine höhere Stufe der natürlichen Gesetzmäßigkeit. Beim Anblicke von künstlerischen Schöpfungen, die ihn besonders interessieren, schreibt er während seiner italienischen Reise die Worte nieder: „Die hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen; da ist Notwendigkeit, da ist Gott." Wenn der Künstler im Sinne der Griechen verfährt, nämlich „nach den Gesetzen, nach welchen die Natur selbst verfährt", dann liegt in seinen Werken das Göttliche, das in der Natur selbst zu finden ist. Für Goethe ist die Kunst „eine Manifestation geheimer Naturgesetze"; was der Künstler schafft, sind Naturwerke auf einer höheren Stufe der Vollkommenheit. Kunst ist Fortsetzung und menschlicher Abschluß der Natur, denn „indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt, Wahl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufruft und sich endlich bis zur Produktion des Kunstwerks erhebt". Alles ist Natur, vom unorganischen Stein bis zu den höchsten Kunstwerken des Menschen und alles in dieser Natur ist von den gleichen „ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen" beherrscht, daß „die

Gottheit selbst daran nichts ändern könnte". (Dichtung und Wahrheit. 16. Buch.)

Als Goethe im Jahre 1811 Jacobis Buch „von den göttlichen Dingen" las, machte es ihm „nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines so herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte, die Natur verberge Gott! Mußte, bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, mußte nicht ein so seltsamer, einseitig beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen? Doch ich hing meinem schmerzlichen Verdrusse nicht nach, ich rettete mich vielmehr zu meinem alten Asyl, und fand in Spinozas Ethik auf mehrere Wochen meine tägliche Unterhaltung, und da sich indes meine Bildung gesteigert hatte, ward ich im schon Bekannten gar manches, das sich neu und anders hervorthut, auch ganz eigen frisch auf mich einwirkte, zu meiner Verwunderung gewahr."

Das Reich der Notwendigkeit im Sinne Spinozas ist für Kant ein Reich innerer menschlicher Gesetzmäßigkeit; für Goethe ist es das Universum selbst, und der Mensch mit all seinem Denken, Fühlen, Wollen und Thun ist ein Glied innerhalb dieser Kette von Notwendigkeiten. Innerhalb dieses Reiches giebt es nur eine natürliche, nicht aber eine moralische Gesetzmäßigkeit. „Es leuchtet die Sonne über Bös' und Gute; und dem Verbrecher glänzen, wie dem Besten, der Mond und die Sterne". Aus einer Wurzel, aus den ewigen Triebkräften der Natur läßt Goethe alles entspringen: die unorganischen, die organischen Wesenheiten, den Menschen mit allen Ergebnissen seines Geistes: seiner Erkenntnis, seiner Sittlichkeit, seiner Kunst.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!

Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

In solche Worte faßt Goethe sein Bekenntnis zusammen. Gegen Haller, der das Wort gesprochen hat „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist", wendet sich Goethe mit den schärfsten Worten:

„Ins Innere der Natur —"
O, du Philister! —
„Dringt kein erschaffner Geist."
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern;
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückselig, wem sie nur
Die äuß're Schale weis't"
Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend tausendmale:
Alles giebt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist."

Im Sinne dieser seiner Weltanschauung konnte Goethe auch den Unterschied zwischen anorganischer und organischer Natur nicht anerkennen, den Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" festgestellt hatte. Sein Streben ging dahin, die belebten Organismen nach Gesetzen zu erklären, wie auch die leblose Natur erklärt wird. Der tonangebende Botaniker der damaligen Zeit, Linné, hat über die mannigfaltigen Arten in der Pflanzenwelt nichts anderes zu sagen gewußt, als es gebe solcher Arten so viele, als „verschiedene Formen im Prinzip geschaffen worden sind". Wer eine

solche Meinung hat, der kann sich nur bemühen, die Eigenschaften der einzelnen Formen zu studieren, und diese sorgfältig von einander zu unterscheiden. Goethe konnte sich mit einer solchen Naturbetrachtung nicht einverstanden erklären. „Das, was Linné mit Gewalt auseinander zu halten suchte, mußte, nach dem innersten Bedürfnis meines Wesens, zur Vereinigung anstreben.“ Er suchte dasjenige auf, was allen Pflanzenarten gemeinsam ist. Auf seiner Reise in Italien wird ihm dieses gemeinsame Urbild in allen Pflanzenformen immer klarer: „Die vielen Pflanzen, die ich sonst nur in Kübeln und Töpfen, ja die größte Zeit des Jahres nur hinter Glasfenstern zu sehen gewohnt war, stehen hier froh und frisch unter freiem Himmel, und indem sie ihre Bestimmung erfüllen, werden sie uns deutlicher. Im Angesicht so vielerlei neuen und erneuten Gebildes, fiel mir die alte Grille wieder ein, ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte? Eine solche muß es denn doch geben: woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären?“ Ein anderes Mal drückt er sich über diese Urpflanze aus: Sie „wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten, und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Schemen sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben“. Wie Kant in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ ausruft „Gebt mir Materie; ich will euch eine Welt daraus bauen“, weil er den gesetzmäßigen Zusammenhang dieser Welt einsieht, so sagt hier Goethe: mit Hilfe der Urpflanze könne man existenzfähige Pflanzen ins Unendliche erfinden, weil man das Gesetz der Entstehung und des Werdens derselben inne hat. Was Kant nur von der unorganischen Natur gelten lassen wollte, daß man ihre Erscheinungen

nach notwendigen Gesetzen begreifen kann, das dehnte Goethe auch auf die Welt der Organismen aus. Er fügt in dem Briefe, in dem er Herder seine Entdeckung der Urpflanze mitteilt, hinzu: „Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen". Und Goethe hat es auch angewendet. Seine emsigen Studien über die Tierwelt brachten ihn 1795 dazu, „ungescheut behaupten zu dürfen, daß alle vollkommenen organischen Naturen, worunter wir Fische, Amphibien, Vögel, Säugetiere und an der Spitze der letzteren den Menschen sehen, alle nach einem Urbilde geformt seien, das nur in seinen beständigen Teilen mehr oder weniger hin- und herneigt, und sich noch täglich durch Fortpflanzung aus- und umbildet." Goethe steht also auch in der Naturauffassung im vollsten Gegensatz zu Kant. Dieser nannte es ein gewagtes „Abenteuer der Vernunft", wenn diese es unternehmen wollte, das Lebendige seiner Entstehung nach zu erklären. Er hält das menschliche Erkenntnisvermögen zu einer solchen Erklärung für ungeeignet. „Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbei zu gehen; weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, so sich in ihrem Laufe kontinuierlich nach eben demselben Muster bilden, prädeterminiert habe, so ist doch dadurch unsere Erkenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert; weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab die Natur nicht erklären können". Auf solche Kantische Ausführungen erwidert Goethe: „Wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürft es wohl im

Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen."

Von der „Kritik der Urteilskraft" sagt Goethe, daß er ihr „eine höchst frohe Lebensepoche schuldig" sei. „Die großen Hauptgedanken des Werks waren meinem bisherigen Schaffen, Thun und Denken ganz analog. Das innere Leben der Kunst wie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus, war in dem Buche deutlich ausgesprochen". Auch dieser Ausspruch Goethes kann über seinen Gegensatz zu Kant nicht hinwegtäuschen. Denn in dem Aufsatz, dem er entnommen ist, heißt es zugleich: „Leidenschaftlich angeregt, ging ich auf meinen Wegen nur desto rascher fort, weil ich selbst nicht wußte, wohin sie führten, und für das, was und wie ich mir's zugeeignet hatte, bei den Kantianern wenig Anklang fand. Denn ich sprach aus, was in mir aufgeregt war, nicht aber was ich gelesen hatte."

Eine streng einheitliche Weltanschauung ist Goethe eigen; er will einen Gesichtspunkt gewinnen, von dem aus das ganze Universum seine Gesetzmäßigkeit offenbart, „vom Ziegelstein, der dem Dach entstürzt, bis zum leuchtenden Geistesblitz, der dir aufgeht und den du mitteilst". Denn „alle Wirkungen, von welcher Art sie seien, die wir in der Erfahrung bemerken, hängen auf die stetigste Weise zusammen, gehen in einander über". „Ein Ziegelstein löst sich vom Dache los: wir nennen dies im gemeinen Sinne zufällig; er trifft die Schultern eines Vorübergehenden, doch wohl mechanisch; allein nicht ganz mechanisch, er folgt den Gesetzen der Schwere, und so wirkt er physisch. Die zerrissenen Lebensgefäße geben sogleich ihre Funktion

auf; im Augenblick wirken die Säfte chemisch, die elementaren Eigenschaften treten hervor. Allein das gestörte organische Leben widersetzt sich eben so schnell und sucht sich herzustellen; indessen ist das menschliche Ganze mehr oder weniger bewußtlos und psychisch zerrüttet. Die sich wiedererkennende Person fühlt sich ethisch im tiefsten verletzt; sie beklagt ihre gestörte Thätigkeit, von welcher Art sie auch sei, aber ungern ergäbe der Mensch sich in Geduld. Religiös hingegen wird ihm leicht, diesen Fall einer höheren Schickung zuzuschreiben, ihn als Bewahrung vor größerem Übel, als Einleitung zu höherem Guten anzusehen. Dies reicht hin für den Leidenden; aber der Genesende erhebt sich genial, vertraut Gott und sich selbst und fühlt sich gerettet, ergreift auch wohl das Zufällige, wendet's zu seinem Vorteil, um einen ewig frischen Lebenskreis zu beginnen." So erläutert Goethe an dem Beispiel eines fallenden Ziegelsteins den Zusammenhang aller Arten von Naturwirkungen; eine Erklärung in seinem Sinne wäre es, wenn man auch ihren streng gesetzmäßigen Zusammenhang aus einer Wurzel herleiten könnte.

Wie zwei geistige Antipoden stehen Kant und Goethe am Anfang der Weltanschauungsentwickelung dieses Jahrhunderts. Und grundverschieden war die Art, wie sich diejenigen zu ihnen stellten, die sich für höchste Fragen interessierten. Kant hat seine Weltanschauung mit allen Mitteln einer strengen Schulphilosophie aufgebaut; Goethe hat naiv, sich seiner gesunden Natur überlassend, philosophiert. Deshalb glaubte Fichte, wie oben erwähnt, sich an Goethe nur „als den Repräsentanten der reinsten Geistigkeit des Gefühls auf der gegenwärtig errungenen Stufe der Humanität" wenden zu können, während er von Kant der Ansicht ist, daß „kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urteilskraft, gestanden." Wer in die in naivem Gewande gegebene Weltanschauung Goethes eindringt, wird in ihr allerdings eine sichere Grundlage finden, die auf klare Ideen gebracht werden kann. Goethe

selbst brachte sich diese Grundlage aber nicht zum Bewußtsein. Deshalb findet seine Vorstellungsart nur allmählich Eingang in die Entwickelung der Weltanschauung; und im Eingang des Jahrhunderts ist es zunächst Kant, mit dem sich die Geister auseinanderzusetzen versuchten.

So groß aber auch die Wirkung war, die von Kant ausging: es konnte den Zeitgenossen nicht verborgen bleiben, daß ein tieferes Erkenntnisbedürfnis durch ihn doch nicht befriedigt werden kann. Ein solches Erklärungsbedürfnis dringt auf eine einheitliche Weltansicht, wie das bei Goethe der Fall war. Bei Kant stehen die einzelnen Gebiete des Daseins unvermittelt neben einander. Aus diesem Grunde konnte es sich Fichte, trotz seiner unbedingten Verehrung Kants nicht verbergen, daß „Kant die Wahrheit bloß angedeutet, aber weder dargestellt, noch bewiesen“ habe. „Dieser wunderbare einzige Mann hat entweder ein Divinationsvermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewußt zu sein, oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzuteilen, oder er hat sich gescheut, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reißen, die ihm über kurz oder lang noch zu teil werden müßte. Noch hat keiner ihn verstanden, keiner wird es, der nicht auf seinem eigenen Wege zu Kants Resultaten kommen wird, und dann wird die Welt erst staunen.“ „Aber ich glaube ebenso sicher zu wissen, daß Kant sich ein solches System gedacht habe; daß alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systems sind, und daß seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben.“ Denn wäre das nicht der Fall, so wolle er „die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes“. —

Auch andere haben das Unbefriedigende der Kantschen Gedankenkreise eingesehen. Lichtenberg, einer der geistvollsten und zugleich unabhängigsten Köpfe aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, der Kant schätzte, konnte sich doch nicht versagen, gewichtige Einwände gegen dessen

Weltanschauung zu machen. Er sagt einerseits: „Was heißt mit Kantischem Geist denken? Ich glaube, es heißt, die Verhältnisse unseres Wesens, es sei nun was es wolle, gegen die Dinge, die wir außer uns nennen, ausfindig machen; das heißt, die Verhältnisse des Subjektiven gegen das Objektive bestimmen. Dieses ist freilich immer der Zweck aller gründlichen Naturforscher gewesen, allein die Frage ist, ob sie es je so wahrhaft philosophisch angefangen haben, als Herr Kant. Man hat das, was doch schon subjektiv ist und sein muß, für objektiv gehalten." Andrerseits bemerkt Lichtenberg aber: „Sollte es denn so ganz ausgemacht sein, daß unsere Vernunft von dem Übersinnlichen gar nichts wissen könne? Sollte nicht der Mensch seine Ideen von Gott eben so zweckmäßig weben können, wie die Spinne ihr Netz zum Fliegenfang? Oder mit anderen Worten: Sollte es nicht Wesen geben, die uns wegen unserer Ideen von Gott und Unsterblichkeit eben so bewundern, wie wir die Spinne und den Seidenwurm?" Aber man konnte einen noch viel gewichtigeren Einwand machen. Wenn es richtig ist, daß sich die Gesetze der menschlichen Vernunft nur auf die innere Welt des Geistes beziehen, wie kommen wir dazu, überhaupt von Dingen außer uns zu sprechen? Wir müßten uns dann doch völlig in unsere Innenwelt einspinnen. Einen solchen Einwand machte Gottlob Ernst Schulze in seiner 1792 anonym erschienenen Schrift: „Aenesidemus". Er behauptet darin, daß alle unsere Erkenntnisse bloße Vorstellungen seien, und daß wir über unsere Vorstellungswelt in keiner Weise hinausgehen können. Damit waren im Grunde auch Kants moralische Wahrheiten widerlegt. Denn läßt sich nicht einmal die Möglichkeit denken, über die Innenwelt hinauszugehen, so kann uns in eine unmöglich zu denkende Welt auch keine moralische Stimme leiten. So entwickelte sich aus Kants Ansicht zunächst ein neuer Zweifel an aller Wahrheit, der Kritizismus wurde zum Skeptizismus. Einer der konsequentesten Anhänger des Skeptizismus ist Salomon Maimon, der seit 1790 verschiedene Schriften verfaßte,

die unter dem Einfluß Kants und Schulzes standen und in denen er mit aller Entschiedenheit dafür eintrat, daß von dem Dasein äußerer Gegenstände, wegen der ganzen Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens, gar nicht gesprochen werden dürfe. Ein anderer Schüler Kants, Jacob Sigismund Beck, ging sogar so weit zu behaupten, Kant habe in Wahrheit selbst keine Dinge außer uns angenommen, und es beruhe nur auf einem Mißverständnis, wenn man ihm eine solche Vorstellung zuschreibe.

Eines ist gewiß: Kant bot seinen Zeitgenossen unzählige Angriffspunkte zu Auslegungen und zum Widerspruche dar. Gerade durch seine Unklarheiten und Widersprüche wurde er der Vater der klassischen deutschen Weltanschauungen Fichtes, Schellings, Schopenhauers, Hegel, Herbarts und Schleiermachers. Seine Unklarheiten wurden für sie zu neuen Fragen. So sehr er sich bemüht hatte, das Wissen einzuschränken, um für den Glauben Platz zu erhalten: der menschliche Geist kann sich, im wahrsten Sinne des Wortes, doch nur durch das Wissen, durch die Erkenntnis befriedigt erklären. So kam es denn, daß Kants Nachfolger die Erkenntnis wieder in ihre vollen Rechte einsetzen wollten; daß sie mit ihr die höchsten geistigen Bedürfnisse des Menschen erledigen wollten. Zum Fortsetzer Kants in dieser Richtung war Johann Gottlieb Fichte wie geschaffen. Er, der da sagte: „Die Liebe der Wissenschaft und ganz besonders der Spekulation, wenn sie den Menschen einmal ergriffen hat, nimmt ihn so ein, daß er keinen anderen Wunsch übrig behält als den, sich in Ruhe mit ihr zu beschäftigen.“ Einen Fanatiker der Weltanschauung darf man Fichte nennen. Er muß durch diesen seinen Fanatismus bezaubernd auf seine Zeitgenossen und seine Schüler gewirkt haben. Hören wir, was einer der letzteren, Forberg, über ihn sagt: „Sein öffentlicher Vortrag rauscht daher wie ein Gewitter, das sich seines Feuers in einzelnen Schlägen entladet; er erhebt die Seele, er will nicht bloß gute, sondern große Menschen machen; sein Auge ist strafend, sein Gang trotzig, er will durch seine Philosophie

den Geist des Zeitalters leiten; seine Phantasie ist nicht blühend, aber energisch und mächtig; seine Bilder sind nicht reizend, aber kühn und groß. Er dringt in die innersten Tiefen des Gegenstandes und schaltet im Reiche der Begriffe mit einer Unbefangenheit, welche verrät, daß er in diesem unsichtbaren Lande nicht bloß wohnt, sondern herrscht." Das hervorstechendste Merkmal in Fichtes Persönlichkeit ist der große, ernste Stil in seiner Lebensauffassung. Die höchsten Maßstäbe legt er an alles. Er schildert z. B. den Beruf des Schriftstellers: „Die Idee muß selber reden, nicht der Schriftsteller. Alle Willkür des letzteren, seine ganze Individualität, seine ihm eigene Art und Kunst muß erstorben sein in seinem Vortrage, damit allein die Art und Kunst seiner Idee lebe, das höchste Leben, welches sie in dieser Sprache und in diesem Zeitalter gewinnen kann. So wie er frei ist von der Verpflichtung des mündlichen Lehrers, sich der Empfänglichkeit anderer zu fügen, so hat er auch nicht dessen Entschuldigung für sich. Er hat keinen gesetzten Leser im Auge, sondern er konstruiert seinen Leser, und giebt ihm das Gesetz, wie es sein müsse." — „Das Werk des Schriftstellers aber ist in sich selber ein Werk für die Ewigkeit. Mögen künftige Zeitalter einen höheren Schwung nehmen in der Wissenschaft, die er in seinem Werke niedergelegt hat; er hat nicht nur die Wissenschaft, er hat den ganz bestimmten und vollendeten Charakter eines Zeitalters, in Beziehung auf diese Wissenschaft in seinem Werke niedergelegt, und dieser behält sein Interesse, so lange es Menschen auf der Welt geben wird. Unabhängig von der Wandelbarkeit, spricht sein Buchstabe in allen Zeitaltern an alle Menschen, welche diesen Buchstaben zu beleben vermögen, und begeistert, erhebt, veredelt bis an das Ende der Tage." So spricht ein Mann, der sich seines Berufes als geistiger Lenker seines Zeitalters bewußt ist, dem es voller Ernst war, wenn er — in der Vorrede seiner Wissenschaftslehre sagte — an meiner Person liegt nichts, alles aber an der Wahrheit, denn „ich bin ein Priester der Wahrheit". Von einem Manne, der so

im Reiche der „Wahrheit“ lebte, verstehen wir es, daß er andere nicht bloß zum Verstehen anleiten, sondern zwingen wollte. Er durfte einer seiner Schriften den Titel geben: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.“ Eine Persönlichkeit, welche der Wirklichkeit und deren Thatsachen nicht zu bedürfen glaubt, um den Lebensweg zu gehen, sondern die das Auge unverwandt auf die Ideenwelt richtet, ist Fichte. Gering denkt er von denjenigen, die eine solch ideale Richtung des Geistes nicht verstehen. „Indes man in demjenigen Umkreise, den die gewöhnliche Erfahrung um uns gezogen, allgemeiner selbst denkt und richtiger urteilt, als vielleicht je, sind die mehrsten völlig irre und geblendet, sobald sie auch nur eine Spanne über denselben hinausgehen sollen. Wenn es unmöglich ist, in diesen den einmal ausgelöschten Funken des höheren Genius wieder anzufachen, muß man sie ruhig in jenem Kreise bleiben, und insofern sie in demselben nützlich und unentbehrlich sind, ihnen ihren Wert in und für denselben ungeschmälert lassen. Aber wenn sie darum nun selbst verlangen, alles zu sich herabzuziehen, wozu sie sich nicht erheben können, wenn sie z. B. fordern, daß alles Gedruckte sich als ein Kochbuch, oder als ein Rechenbuch, oder als ein Dienstreglement solle gebrauchen lassen, und alles verschreien, was sich nicht so brauchen läßt, so haben sie selbst um ein großes Unrecht. — Daß Ideale in der wirklichen Welt sich nicht darstellen lassen, wissen wir anderen vielleicht so gut, als sie, vielleicht besser. Wir behaupten nur, daß nach ihnen die Wirklichkeit beurteilt, und von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modifiziert werden müsse. Gesetzt, sie könnten auch davon sich nicht überzeugen, so verlieren sie dabei, nachdem sie einmal sind, was sie sind, sehr wenig; und die Menschheit verliert nichts dabei. Es wird dadurch bloß das klar, daß nur auf sie nicht im Plane der Veredlung der Menschheit gerechnet ist. Diese wird ihren Weg ohne Zweifel fortsetzen; über jene wolle die gütige

Natur walten, und ihnen zu rechter Zeit Regen und Sonnenschein, zuträgliche Nahrung und ungestörten Umlauf der Säfte, und dabei — kluge Gedanken verleihen!“ Diese Worte setzte er dem Druck der Vorlesungen voraus, in denen er den Jenenser Studenten die „Bestimmung des Gelehrten“ auseinandersetzte. Aus einer großen seelischen Energie heraus, die Sicherheit für die Erkenntnis der Welt und für das Leben giebt, sind Anschauungen wie die Fichtes erwachsen. Rücksichtslose Worte hatte dieser für alle, die in sich nicht die Kraft zu solcher Sicherheit verspürten. Als Reinhold äußerte, daß die innere Stimme des Menschen doch auch irren könne, erwidert ihm Fichte: „Sie sagen, der Philosoph solle denken, daß er als Individuum irren könne, daß er als solcher von andern lernen könne und müsse. Wissen Sie, welche Stimmung Sie da beschreiben: die eines Menschen, der in seinem ganzen Leben noch nie von etwas überzeugt war.“

Dieser kraftvollen Persönlichkeit, deren Blick ganz nach innen gerichtet war, widerstrebte es, das höchste, was der Mensch erreichen kann, eine Weltanschauung, anderswo als auch im Innern zu suchen. „Alle Kultur soll sein Übung aller Kräfte auf den einen Zweck der völligen Freiheit, d. h. der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst (Vernunft, Sittengesetz) ist, denn nur dies ist unser . . .“ So urteilt Fichte in den 1793 erschienenen „Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“. Und die wertvollste Kraft im Menschen, die Erkenntniskraft, sollte nicht auf diesen einen Zweck des völligen Unabhängigseins von allem, was nicht wir selbst sind, gerichtet sein? Könnten wir denn überhaupt je zu einem völligen Unabhängigsein kommen, wenn wir in der Weltanschauung von irgend welchem Wesen abhängig wären? Wenn es durch ein solches außer uns gelegenes Wesen ausgemacht wäre, was die Natur, was unsere Seele, welches unsere Pflichten sind, und wir dann hinterher von einer solchen fertigen Thatsache aus uns ein Wissen verschafften? Sind wir unab-

hängig, dann müssen wir es auch in Bezug auf die Erkenntnis der Wahrheit sein. Wenn wir etwas empfangen, das ohne unser Zuthun entstanden ist, dann sind wir von diesem abhängig. Die höchste Wahrheit können wir also nicht empfangen. Wir müssen sie schaffen; sie muß durch uns entstehen. Fichte kann somit an die Spitze der Weltanschauung nur etwas stellen, was durch uns erst sein Dasein erlangt. Wenn wir von irgend einem Dinge der Außenwelt sagen: es ist, so thun wir dies deshalb, weil wir es wahrnehmen. Wir wissen, daß wir einem andern Wesen das Dasein zuerkennen. Was dieses andere Ding ist, das hängt nicht von uns ab. Seine Beschaffenheit können wir nur erkennen, wenn wir unser Wahrnehmungsvermögen darauf richten. Wir würden niemals wissen, was „rot", „warm", „kalt" ist, wenn wir es nicht durch die Wahrnehmung wüßten. Wir können zu diesen Beschaffenheiten der Dinge nichts hinzuthun, nichts von ihnen wegnehmen. Wir sagen „sie sind". Was sie sind: das sagen sie uns. Ganz anders ist es mit unserm eigenen Dasein. Zu sich selbst sagt der Mensch nicht: „es ist", sondern: „Ich bin". Damit hat er aber nicht bloß gesagt: daß er ist, sondern auch: was er ist, nämlich ein „Ich". Nur ein anderes Wesen könnte von mir sagen: „es ist". Ja, es müßte so sagen. Denn selbst, wenn dieses andere Wesen mich geschaffen hätte, könnte es von meinem Dasein nicht sagen: ich bin. Der Ausspruch: „ich bin" verliert allen Sinn, wenn ihn das Wesen, das von seinem Dasein spricht, nicht selbst thut. Es giebt somit nichts in der Welt, was mich mit „ich" ansprechen kann als allein mich selbst. Diese Anerkennung meiner als eines „Ich" muß demnach meine ureigenste That sein. Kein Wesen außer mir kann darauf Einfluß haben.

Hier fand Fichte etwas, wo er sich ganz unabhängig sah von jeglicher fremden Wesenheit. Ein Gott könnte mich schaffen; aber er müßte es mir überlassen, mich als ein „Ich" anzuerkennen. Mein Ichbewußtsein gebe ich mir selbst. In ihm habe ich also nicht ein Wissen, ein Er-

kennen, das ich empfangen habe; sondern ein solches, das ich selbst gemacht habe. So hat sich Fichte einen festen Punkt für die Weltanschauung geschaffen, etwas, wo Gewißheit ist. Wie steht es nun aber mit dem Dasein anderer Wesen? Ich lege ihnen ein Dasein bei. Aber ich habe dazu nicht ein gleiches Recht, wie bei mir selbst. Sie müssen zu Teilen meines „Ich" werden, wenn ich ihnen mit gleichem Rechte ein Dasein beilegen soll. Und das werden sie, indem ich sie wahrnehme. Denn sobald das der Fall ist, sind sie für mich da. Ich kann nur sagen: mein Selbst fühlt „rot", mein Selbst empfindet „warm". Und so wahr ich mir selbst ein Dasein beilege; so wahr kann ich dies auch meinem Fühlen und meinem Empfinden beilegen. Wenn ich mich also selbst recht verstehe, so kann ich nur sagen: ich bin und ich lege selbst auch einer Außenwelt ein Dasein bei.

Auf diese Weise verlor für Fichte die Welt außer dem „Ich" ihr selbständiges Dasein; sie hat nur ein ihr vom Ich beigelegtes, ein also zu ihr hinzugedichtetes Dasein. In seinem Streben, dem eigenen Selbst die höchstmögliche Unabhängigkeit zu geben, hat Fichte der Außenwelt jede Selbständigkeit genommen. Wo nun eine solche selbständige Außenwelt nicht vorhanden gedacht wird, da ist es auch begreiflich, daß das Interesse an dem Wissen, an der Erkenntnis dieser Außenwelt aufhört. Damit ist das Interesse an dem eigentlichen Wissen überhaupt erloschen. Denn das Ich erfährt durch ein solches Wissen im Grunde nichts, als was es selbst hervorbringt. In allem Wissen hält das menschliche Ich gleichsam nur Monologe mit sich selbst. Es geht nicht über sich selbst hinaus. Wodurch es aber dies letztere doch vollbringt: das ist die lebendige That. Wenn das Ich handelt, wenn es in der Welt etwas vollbringt: dann ist es nicht mehr monologisierend mit sich allein. Dann fließen seine Handlungen hinaus in die Welt. Sie erlangen ein selbständiges Dasein. Ich vollbringe etwas; und wenn ich es vollbracht habe, dann wirkt es fort, auch wenn ich mich an seiner Wirkung nicht mehr beteilige. Was ich weiß, hat ein Dasein nur durch

mich; was ich thue, ist Bestandteil einer von mir unabhängigen moralischen Weltordnung. Was bedeutet aber alle Gewißheit, die wir aus dem eigenen Ich ziehen, gegenüber dieser allerhöchsten Wahrheit einer moralischen Weltordnung, die doch unabhängig von uns sein muß, wenn das Dasein einen Sinn haben soll? Alles Wissen ist doch nur etwas für das eigene Ich; diese Weltordnung muß aber sein außer dem Ich. Sie muß sein, trotzdem wir von ihr nichts wissen können. Wir müssen sie also glauben. So kommt auch Fichte über das Wissen hinaus zu einem Glauben. Wie der Traum gegenüber der Wirklichkeit, ist alles Wissen gegenüber dem Glauben. Auch das eigene Ich hat nur ein solches Traumdasein, wenn es sich selbst bloß betrachtet. Es macht sich ein Bild von sich, das nichts weiter zu sein braucht, als ein vorüberschwebendes Bild; allein das Handeln bleibt. Mit bedeutsamen Worten schildert Fichte dieses Traumdasein der Welt in seiner „Bestimmung des Menschen": „Es giebt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. — Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder; — Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben: die durch Bilder von Bildern zusammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, der da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken, — die Quelle alles Seins, und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume". Wie anders

erscheint Fichte die moralische Weltordnung, die Welt des Glaubens: „Mein Wille soll schlechthin durch sich selbst, ohne alles seinen Ausdruck schwächende Werkzeug, in einer ihm völlig gleichartigen Sphäre, als Vernunft auf Vernunft, als Geistiges auf Geistiges, wirken; — in einer Sphäre, der er jedoch das Gesetz des Lebens, der Thätigkeit, des Fortlaufens nicht gebe, sondern die es in sich selbst habe; also auf selbstthätige Vernunft. Aber selbstthätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach ein Wille . . . Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band innerhalb der Vernunftwelt . . . . Ich verhülle mein Angesicht vor dir, und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinest, kann ich nie einsehen, so gewiß ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterwelten werde ich dich noch ebenso wenig begreifen als jetzt in dieser Hütte von Erde. — Was ich begreife, wird durch mein bloßes Begreifen zum Endlichen; und dieses läßt auch durch unendliche Steigerung, und Erhöhung sich nie ins Unendliche umwandeln. Du bist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der That nach verschieden. Sie machen dich durch jene Steigerung nur zu einem größeren Menschen, und immer zu einem größeren; nie aber zum Gotte, zum Unendlichen, der keines Maßes fähig ist."

Weil das Wissen ein Traum, die moralische Weltordnung für Fichte das einzig wahrhaft Wirkliche ist, deshalb stellt er auch das Leben, durch das sich der Mensch in den sittlichen Weltzusammenhang hineinstellt über das bloße Erkennen, das Betrachten der Dinge. „Nichts — sagt er — hat unbedingten Wert und Bedeutung, als das Leben; alles übrige, Denken, Dichten und Wissen hat nur Wert, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt."

Der ethische Grundzug in Fichtes Persönlichkeit ist es, der in seiner Weltanschauung alles ausgelöscht oder in seiner Bedeutung herabgedrückt hat, was nicht auf die moralische Bestimmung des Menschen hinausläuft. Er wollte die größten, die reinsten Forderungen für das Leben aufstellen; und dabei wollte er durch kein Erkennen, das vielleicht in diesen Zielen Widersprüche mit der natürlichen Gesetzmäßigkeit der Welt entdecken könnte, beirrt sein. Goethe hat gesagt: „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.“ Damit meinte er, daß der Betrachtende alles nach seinem wahren, wirklichen Werte abschätzt und jedes Ding an seinem Platze begreift und gelten läßt. Der Handelnde hat es vor allen Dingen darauf abgesehen, seine Forderungen in Erfüllung gehen zu sehen; ob er dabei den Dingen Unrecht thut oder nicht: das ist ihm gleich. Fichte war es vor allen Dingen ums Handeln zu thun; er wollte sich aber dabei von der Betrachtung nicht Gewissenlosigkeit vorwerfen lassen. Deshalb bestritt er den Wert der Betrachtung.

Ins unmittelbare Leben einzugreifen, war Fichtes fortwährendes Bemühen. Wo er glaubte, daß seine Worte bei andern zur That werden könnten, da fühlte er sich am zufriedensten. Aus diesem Drang heraus hat er die Schriften verfaßt: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis 1792.“ „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution 1793.“ Aus diesem Drang heraus hat er seine hinreißenden Reden gehalten: „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, dargestellt in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804—1805“; „Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1806“, und endlich seine „Reden an die deutsche Nation 1808“, ein Werk, in dem Kühnheit des Denkens, edelste Begeisterung und Mut der Persönlichkeit in gleichem Maße unsere Bewunderung herausfordern.

Bedingungslose Hingabe an die moralische Weltordnung, Handeln aus dem tiefsten Kern der ethischen Naturanlage des Menschen heraus: das sind die Forderungen, durch die das Leben Wert und Bedeutung erhält. Diese Ansicht zieht sich als Grundmotiv durch alle diese Reden und Schriften hindurch. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" warf er diesem Zeitalter in flammenden Worten seine Selbstsucht vor. Jeder gehe nur den Weg, den ihm seine niederen Triebe vorschreiben. Aber diese Triebe führen ab von dem großen Ganzen, das die menschliche Gemeinschaft als moralische Harmonie umschließt. Ein solches Zeitalter müsse diejenigen, die in seinem Sinne leben, dem Untergange entgegenführen. Die Pflicht wollte Fichte in den menschlichen Gemütern beleben. Und als Deutschland durch die Fremdherrschaft daran war, seine Selbständigkeit zu verlieren, da bot sich seinem lebendürstigen Sinn die schönste Gelegenheit, einzugreifen in den Gang der Ereignisse. Mitten unter den Feinden, im Winter 1807—1808 hielt er seine „Reden an die deutsche Nation". Wie er in Jena, als er vor seinen Studenten anfing, seine Weltanschauung zu entwickeln, sagte, seine Person käme nicht in Betracht, sondern allein die Wahrheit, so dachte er auch jetzt, wo er recht gut wußte, daß ihm in jedem Augenblick der Feind mit einer Kugel das Reden unmöglich machen könne, durch das er in seiner Nation die Begeisterung wecken wollte, ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit diesem Feinde gegenüber zu verteidigen. „Das Gute ist Begeisterung, Erhebung; meine persönliche Gefahr kommt gar nicht in Anschlag, sondern sie könnte vielmehr höchst vorteilhaft wirken." Er wies die Deutschen auf ihre eigene Natur hin. Ursprünglich sei alles an dieser Natur: die Sprache, die Dichtung, die Wissenschaft. Die Deutschen sprechen ihre ursprüngliche Sprache; sie haben nicht wie die westeuropäischen Völker die römische Sprache aufgenommen. Die Sprache aber ist der Ausdruck des Geistes. Wer die aus seinem Stamm heraus entsprungene Ursprache spricht, drückt in dieser seine unabhängigste geistige Wesenheit aus. Wer wie jene west-

lichen Völker diese Ursprache verloren und eine fremde angenommen hat, der hat auch die Eigenart des Geistes aufgegeben. Und man sehe sich die Dichtung bei beiden Völkerstämmen an. Aus dem tiefsten Volkscharakter heraus klingt die deutsche Poesie; in äußerlichen Formen schafft der Geist der westlichen Nachbarn. Mag daher deutsche Kunst auch zuweilen rauh und hart im Ausdrucke sein: sie ist eine Kunst der tiefsten Seelenbedürfnisse; mag die westliche Kunst elegant und graziös sein: sie entspringt einer äußerlichen Schöngeisterei. Nicht anders die Wissenschaft. Deutsche Philosophie hat Fühlung mit der Volksseele; die französische ist Eigentum einer gelehrten Kaste, die den Zusammenhang mit dem Volke verloren hat. Wie kann ein Volk, das eine ureigene Kultur hat, unterliegen einem solchen, das sich eine fremde eingeimpft hat? Es kann nicht unterliegen, wenn es sich nur auf seine Ursprünglichkeit besinnt. „Ein Volk, das da fähig ist, sei es auch nur in seinen höchsten Stellvertretern und Anführern, das Gesicht aus der Geisterwelt, Selbständigkeit fest ins Auge zu fassen, und von der Liebe dafür ergriffen zu werden, wie unsere ältesten Vorfahren, siegt gewiß über ein solches, das nur zum Werkzeuge fremder Herrschsucht und zur Unterjochung selbständiger Völker gebraucht wird, wie die römischen Heere; denn die ersteren haben alles zu verlieren, die letzteren bloß einiges zu gewinnen." Nur ein Geist, dem die höchsten Regionen der Ideenwelt zugänglich sind, konnte eine solch gedankentiefe Charakteristik seines Volkes liefern, und nur eine Persönlichkeit, die das Vertrauen in die siegende Kraft der Ideen hat, konnte diese geistigen Waffen zu den physischen gesellen, die damals gegen den fremden Eroberer kämpften.

* *
*

Wie Kant das Wissen entthront hat, um für den Glauben Platz zu bekommen, so hat Fichte das Erkennen für wertlos erklärt, um für das lebendige Handeln, für die moralische That freie Bahn vor sich zu haben. Ein

ähnliches hat auch Schiller versucht. Nur nahm bei ihm die Stelle, die bei Kant der Glaube, bei Fichte das Handeln beanspruchte, die Schönheit ein. Die Bedeutung Schillers für die Weltanschauungsentwickelung wird gewöhnlich unterschätzt. Wie Goethe sich darüber zu beklagen hatte, daß man ihn als Naturforscher nicht gelten lassen wollte, weil man einmal gewohnt war, ihn als Dichter zu nehmen, so müssen diejenigen, die sich in Schillers philosophische Ideen vertiefen, bedauern, daß er von denen, die sich mit Weltanschauungsgeschichte befassen, so wenig gewürdigt wird, weil ihm sein Feld im Reiche der Kunst angewiesen ist.

Als eine durchaus selbständige Denkerpersönlichkeit stellt sich Schiller seinem Anreger Kant gegenüber. Die Hoheit des moralischen Glaubens, zu der Kant den Menschen zu erheben suchte, schätzte der Dichter, der in den „Räubern“ und in „Kabale und Liebe“ seiner Zeit einen Spiegel ihrer Verderbtheit vorgehalten hat, wahrlich nicht gering. Aber er sagte sich: sollte es durchaus notwendig sein, daß der Mensch nur im Kampfe gegen seine Neigung, gegen seine Begierden und Triebe sich zu der Höhe des kategorischen Imperativs emporheben kann? Kant wollte ja der sinnlichen Natur des Menschen nur den Hang zum Niederen, zum Selbstsüchtigen, zum Sinnlich-Angenehmen beilegen; und nur, wer sich emporschwingt über diese sinnliche Natur, wer sie ertötet und die rein geistige Stimme der Pflicht in sich sprechen läßt: der kann tugendhaft sein. So hat Kant den natürlichen Menschen erniedrigt, um den moralischen um so höher heben zu können. Schiller schien darin etwas des Menschen Unwürdiges zu liegen. Sollten denn die Triebe des Menschen nicht so veredelt werden können, daß sie aus sich selbst heraus das Pflichtmäßige, das Sittliche thun? Dann brauchten sie, um sittlich zu wirken, nicht unterdrückt zu werden. Schiller stellte deshalb der strengen Kantschen Pflichtforderung seine Ansicht in dem folgenden Epigramm gegenüber:

Gewissensskrupel:

Gern dien' ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Schiller suchte diese „Gewissensskrupel“ auf seine Art zu lösen. Zwei Triebe walten thatsächlich im Menschen: der sinnliche Trieb und der Vernunftstrieb. Überläßt sich der Mensch dem sinnlichen Trieb, so ist er ein Spielball seiner Begierden und Leidenschaften, kurz seiner Selbstsucht. Giebt er sich ganz dem Vernunftstrieb hin, so ist er ein Sklave ihrer strengen Gebote, ihrer unerbittlichen Logik, ihres kategorischen Imperativs. Ein Mensch, der bloß dem sinnlichen Triebe leben will, muß die Vernunft in sich zum Schweigen bringen; ein solcher, der nur der Vernunft dienen will, muß die Sinnlichkeit ertöten. Hört der erstere doch die Vernunft, so unterwirft er sich ihr nur unfreiwillig; vernimmt der letztere die Stimme seiner Begierden, so empfindet er sie als Last auf seinem Tugendwege. Die physische und die geistige Natur des Menschen scheinen also in einem verhängnisvollen Zwiespalt zu leben. Giebt es nicht einen Zustand im Menschen, in dem beide Triebe, der sinnliche und der geistige, in Harmonie stehen? Schiller beantwortet die Frage mit „Ja“. Es ist der Zustand, in dem das Schöne geschaffen und genossen wird. Wer ein Kunstwerk schafft, der folgt einem freien Naturtrieb. Er thut es aus Neigung. Aber es sind keine physischen Leidenschaften, die ihn antreiben; es ist die Phantasie, der Geist. Ebenso ist es mit demjenigen, der sich dem Genusse eines Kunstwerkes hingiebt. Es befriedigt seinen Geist zugleich, indem es auf seine Sinnlichkeit wirkt. Seinen Begierden kann der Mensch nachgehen, ohne die höheren Gesetze des Geistes zu beachten; seine Pflicht kann er erfüllen, ohne sich um die Sinnlichkeit zu kümmern; ein schönes Kunstwerk wirkt auf sein Wohlgefallen, ohne seine Begierde

zu erwecken; und es versetzt ihn in eine geistige Welt, in der er aus Neigung verweilt. In diesem Zustande ist der Mensch wie das Kind, das bei seinen Handlungen seiner Neigung folgt und nicht fragt, ob diese den Vernunftgesetzen widerstrebt: „Durch die Schönheit wird der sinnliche Mensch . . . zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt und der Sinnenwelt wiedergegeben.“ (Achtzehnter Brief über ästhetische Erziehung des Menschen.) „Die hohe Freiheit und Gleichmütigkeit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns ein echtes Kunstwerk entlassen soll, und es giebt keinen sichereren Probierstein der wahren ästhetischen Güte. Finden wir uns nach einem Genuß dieser Art zu irgend einer besonderen Empfindungsweise oder Handlungsweise vorzugsweise aufgelegt, zu einer anderen hingegen ungeschickt und verdrossen, so dient dies zu einem untrüglichen Beweise, daß wir keine rein ästhetische Wirkung erfahren haben, es sei nun, daß es an dem Gegenstand oder an unserer Empfindungsweise oder (wie fast immer der Fall ist) an beiden zugleich gelegen habe.“ (Zweiundzwanzigster Brief über ästhetische Erziehung.) Weil der Mensch durch die Schönheit weder ein Sklave der Sinnlichkeit ist, noch der Vernunft, sondern durch sie beide zusammen in seiner Seele wirken, vergleicht Schiller den Trieb zur Schönheit demjenigen des Kindes, das in seinem Spiel seinen Geist nicht Vernunftgesetzen unterwirft, sondern ihn frei, seiner Neigung nach, gebraucht. Deshalb nennt er diesen Trieb zur Schönheit Spieltrieb: „Mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur Ernst; aber mit der Schönheit spielt er. Freilich dürften wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange sind und die sich gewöhnlich nur auf sehr materielle Gegenstände richten; aber in dem wirklichen Leben würden wir auch die Schönheit vergebens suchen, von der hier die Rede ist. Die wirklich vorhandene Schönheit ist des wirklich vorhandenen Spieltriebs wert; aber durch das Ideal der Schönheit,

welches die Vernunft aufstellt, ist auch ein Ideal des Spieltriebs aufgegeben, das der Mensch in allen seinen Spielen im Auge haben soll.“ (25. Brief.) In der Erfüllung dieses idealen Spieltriebs findet der Mensch die Wirklichkeit der Freiheit. Er gehorcht nun nicht mehr der Vernunft; und er folgt nicht mehr der sinnlichen Neigung. Er handelt aus Neigung so, wie wenn er aus Vernunft handelte. „Der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen ... Denn um es endlich herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ Schiller hätte auch sagen können: Im Spiel ist der Mensch frei; in der Erfüllung der Pflicht und in der Hingabe an die Sinnlichkeit ist er unfrei. Will der Mensch nun auch in seinem moralischen Handeln in voller Bedeutung des Wortes Mensch sein, das heißt, will er frei sein, so muß er zu seinen Tugenden dasselbe Verhältnis haben wie zur Schönheit. Er muß seine Neigungen zu Tugenden veredeln; und er muß sich mit seinen Tugenden so durchdringen, daß er, seiner ganzen Wesenheit nach, gar keinen andern Trieb hat, als ihnen zu folgen. Ein Mensch, der diesen Einklang zwischen Neigung und Pflicht hergestellt hat, kann in jedem Augenblick auf die Güte seiner Handlungen, wie auf etwas Selbstverständliches, rechnen.

Man kann von diesem Gesichtspunkte aus auch das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen betrachten. Der Mensch, der seinen sinnlichen Trieben folgt, ist selbstsüchtig. Er ginge stets nur seinem eigenen Wohlsein nach, wenn nicht der Staat das Zusammensein durch Vernunftgesetze regelte. Der freie Mensch vollbringt ans eigenem Antriebe, was der Staat von dem selbstsüchtigen Menschen fordern muß. In einem Zusammensein von freien Menschen bedarf es keiner Zwangsgesetze. „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was

Zwang heißt, sowohl im Physischen wie im Moralischen entbindet" (27. Brief.) „Dieses Reich erstreckt sich aufwärts, bis wo die Vernunft mit unbedingter Notwendigkeit herrscht und alle Materie aufhört; es erstreckt sich abwärts, bis wo der Naturtrieb mit blinder Nötigung waltet." So betrachtet Schiller ein moralisches Reich als Ideal, in dem die tugendhafte Gesinnung mit derselben Leichtigkeit und Freiheit waltet wie der Geschmack im Reiche des Schönen. Er macht das Leben im Reiche des Schönen zum Muster einer vollkommenen, den Menschen in jeder Richtung befreienden sittlichen gesellschaftlichen Ordnung. Er schließt die schöne Abhandlung, in der er dieses sein Ideal darstellt, mit der Frage, ob eine solche Ordnung irgendwo existiere und beantwortet sie damit: „Dem Bedürfnis nach existiert sie in jeder feingestimmten Seele; in der That möchte man sie wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigene schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltesten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen."

In dieser zur Schönheit veredelten Tugendhaftigkeit hat Schiller eine Vermittelung zwischen der Weltanschauung Kants und derjenigen Goethes gefunden. Wie groß auch der Zauber war, den Kant auf Schiller ausübte, als dieser selbst das Ideal des reinen Menschentums gegenüber der wirklich herrschenden moralischen Ordnung verteidigte: Schiller wurde, als er Goethe näher kennen lernte, ein Bewunderer von dessen Welt- und Lebensbetrachtung, und sein stets nach reinster Gedankenklarheit drängender Sinn ließ ihm nicht eher Ruhe, bis es ihm gelungen war, diese Goethesche Weisheit auch begrifflich zu durchdringen. Die hohe Befriedigung, die Goethe aus seinen Anschauungen über Schönheit und Kunst auch für seine Lebensführung zog, führte Schiller mehr und mehr zu der Vorstellungsart des ersteren hinüber. Als er Goethe für Übersendung des

„Wilhelm Meister“ dankt, thut er dies mit den Worten: „Ich kann Ihnen nicht ausdrücken, wie peinlich mir das Gefühl oft ist, von einem Produkt dieser Art in das philosophische Wesen hineinzusehen. Dort ist alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und so menschlich wahr; hier alles so strenge, so rigid und abstrakt, und so unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis und Philosophie Antithesis ist. Zwar darf ich mir das Zeugnis geben, in meinen Spekulationen der Natur so treu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriff der Analysis verträgt; ja vielleicht bin ich ihr treuer geblieben als unsere Kantianer für erlaubt und für möglich hielten. Aber dennoch fühle ich nicht weniger lebhaft den unendlichen Abstand zwischen dem Leben und dem Räsonnement — und kann mich nicht enthalten in einem solchen melancholischen Augenblicke für einen Mangel in meiner Natur auszulegen, was ich in einer heiteren Stunde bloß für eine natürliche Eigenschaft der Sache ansehen muß. So viel ist indes gewiß, der Dichter ist der einzig wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karikatur gegen ihn.“ Dieses Urteil Schillers kann sich nur auf die Kantsche Philosophie beziehen, an der Schiller seine Erfahrungen gemacht hat. Sie entfernt den Menschen in vieler Beziehung von der Natur. Sie bringt dieser keinen Glauben entgegen, sondern läßt als gültige Wahrheit nur gelten, was aus der eigenen geistigen Organisation des Menschen genommen ist. Dadurch entbehren alle ihre Urteile jener frischen, inhaltvollen Farbigkeit, die alles hat, was wir durch unmittelbare Anschauung der natürlichen Vorgänge und Dinge selbst gewinnen. Sie bewegt sich in blutleeren, grauen, kalten Abstraktionen. Sie giebt die Wärme auf, die wir aus der unmittelbaren Berührung mit den Dingen gewinnen und tauscht dafür die Kälte ihrer abstrakten Begriffe ein. Und auch im Moralischen zeigt die Kantsche Weltanschauung dieselbe Gegensätzlichkeit gegen die Natur. Der rein vernünftige Pflichtbegriff schwebt ihr als höchstes vor. Was der Mensch liebt, wozu er Neigung hat: alles das Unmittelbar-Natürliche im

Menschenwesen muß diesem Pflichtideal untergeordnet werden. Sogar bis in die Region des Schönen hinein vertilgt Kant den Anteil, den der Mensch, seinen ursprünglichen Empfindungen und Gefühlen nach, haben muß. Das Schöne soll ein völlig „interesseloses“ Wohlgefallen hervorrufen. Hören wir, wie hingebend, wie „interessiert“ Schiller dem Werke, an dem er die höchste Stufe des Künstlerischen bewundert, gegenübersteht. Er sagt über „Wilhelm Meister“: „Ich kann das Gefühl, das mich beim Lesen dieser Schrift, und zwar in zunehmendem Grade, je weiter ich darin komme, durchdringt und besitzt, nicht besser als durch eine süße und innige Behaglichkeit, durch ein Gefühl geistiger und leiblicher Gesundheit ausdrücken, und ich wollte dafür bürgen, daß es dasjenige bei allen Lesern im ganzen sein muß. — Ich erkläre mir dieses Wohlsein von der durchgängig darin herrschenden ruhigen Klarheit, Glätte und Durchsichtigkeit, die auch nicht das Geringste zurückläßt, was das Gemüt unbefriedigt und unruhig läßt, und die Bewegung desselben nicht weiter treibt als nötig ist, um ein fröhliches Leben in den Menschen anzufachen und zu erhalten.“ So spricht nicht jemand, der an das interesselose Wohlgefallen glaubt; sondern der die Lust an dem Schönen einer solchen Veredelung für fähig hält, daß es keine Erniedrigung bedeutet, sich dieser Lust völlig hinzugeben. Das Interesse soll nicht erlöschen, wenn wir dem Kunstwerk gegenüberstehen; wir sollen vielmehr imstande sein, unser Interesse auch dem entgegenbringen zu können, was Ausfluß des Geistes ist. Und diese Art des Interesses für das Schöne soll der „wahre“ Mensch auch den moralischen Vorstellungen gegenüber haben. In einem Briefe an Goethe schreibt Schiller: „Es ist wirklich der Bemerkung wert, daß die Schlaffheit über ästhetische Dinge immer sich mit der moralischen Schlaffheit verbunden zeigt, und daß das reine, strenge Streben nach dem hohen Schönen, bei der höchsten Liberalität gegen alles was Natur ist, den Rigorismus im Moralischen bei sich führen wird.“

Die Entfremdung von der Natur empfand Schiller in

der Weltanschauung, in der ganzen Zeitkultur, innerhalb deren er lebte, so stark, daß er sie zum Gegenstande einer Betrachtung in dem Aufsatze „Über naive und sentimentalische Dichtung“ machte. Er vergleicht die Lebensansicht seiner Zeit mit derjenigen der Griechen und fragt sich: „Wie kommt es, daß wir, die in allem, was Natur ist, von den Alten so unendlich weit übertroffen werden, der Natur in einem höheren Grade huldigen, mit Innigkeit an ihr hangen und selbst die leblose Welt mit der wärmsten Empfindung umfassen können?“ Und er beantwortet diese Frage: „Daher kommt es, weil die Natur bei uns aus der Menschheit verschwunden ist und wir sie nur außerhalb dieser, in der unbeseelten Welt, in ihrer Wahrheit wieder antreffen. Nicht unsere größere Naturmäßigkeit, ganz im Gegenteil die Naturwidrigkeit unserer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplizität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fließet, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist. Deswegen ist das Gefühl, womit wir an der Natur hangen, dem Gefühle so nahe verwandt, womit wir das entflohene Alter der Kindheit und der kindlichen Unschuld beklagen. Unsere Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen, daher es kein Wunder ist, wenn uns jede Fußstapfe der Natur außer uns auf unsere Kindheit zurückführt“. Das war nun bei den Griechen ganz anders. Sie lebten ein Leben innerhalb des Natürlichen. Alles, was sie thaten, kam aus ihrem natürlichen Vorstellen, Fühlen und Empfinden heraus. Sie waren innig verbunden mit der Natur. Der moderne Mensch fühlt in seinem Wesen einen Gegensatz zur Natur. Da aber der Drang nach dieser Urmutter alles Daseins doch nicht ausgetilgt werden kann, so wird er sich in der modernen Seele in eine Sehnsucht nach der Natur, in ein Suchen derselben verwandeln. Der Grieche hatte Natur;

der Moderne sucht Natur. „So lange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonierendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbstthätiges Vermögen, haben sich in ihrem Geschäfte noch nicht getrennt, viel weniger stehen sie im Widerspruch mit einander. Seine Empfindungen sind nicht das formlose Spiel des Zufalls, seine Gedanken nicht das gehaltlose Spiel der Vorstellungskraft; aus dem Gesetz der Notwendigkeit gehen jene, aus der Wirklichkeit gehen diese hervor. Ist der Mensch in den Stand der Kultur getreten, und hat die Kunst ihre Hand an ihn gelegt, so ist jene sinnliche Harmonie in ihm aufgehoben und er kann nur noch als moralische Einheit, d. h. als nach Einheit strebend sich äußern. Die Übereinstimmung zwischen seinem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande wirklich stattfand, existiert jetzt bloß idealisch; sie ist nicht mehr in ihm, sondern außer ihm, als ein Gedanke, der erst realisiert werden soll, nicht mehr als Thatsache seines Lebens." Die Grundstimmung des griechischen Geistes war naiv, die des modernen ist sentimentalisch; die Weltanschauung des ersten durfte daher realistisch sein. Denn er hatte das Geistige von dem Natürlichen noch nicht getrennt; die Natur schloß für ihn den Geist noch mit ein. Überließ er sich der Natur, so geschah es der geisterfüllten Natur gegenüber. Anders der Moderne. Er hat den Geist von der Natur losgelöst, in das graue Reich der Abstraktion erhoben. Gäbe er sich seiner Natur hin, so thäte er es der geistentblößten Natur gegenüber. Deshalb muß sein höchstes Streben dem Ideal zugewandt sein; durch das Streben nach diesem wird er Geist und Natur wieder versöhnen. In Goethes Geistesart fand nun Schiller etwas der griechischen Art Verwandtes. Goethe glaubte, seine Ideen und Gedanken mit Augen zu sehen, weil er die Wirklichkeit als ungetrennte Einheit von Geist und Natur empfand. Er hatte sich, nach Schillers Meinung, etwas erhalten, zu dem der sentimentalische Mensch erst wieder kommt, wenn er den

Gipfel seines Strebens erreicht. Und einen solchen Gipfel erklimmt er eben in dem von Schiller beschriebenen ästhetischen Zustand, in dem Sinnlichkeit und Vernunft ihren Einklang gefunden haben.

Diese Welt- und Lebensanschauung, die in Goethe auf naive Weise vorhanden, und nach der Schiller auf allen Umwegen des Denkens strebte, hat nicht das Bedürfnis nach jener allgemein gültigen Wahrheit, die in der Mathematik ihr Ideal erblickt; sie ist befriedigt von der anderen Wahrheit, die unserem Geiste sich aus dem unmittelbaren Verkehre mit der wirklichen Welt ergiebt. Die Erkenntnisse, die Goethe aus der Betrachtung der Kunstwerke in Italien schöpfte, waren gewiß nicht von jener unbedingten Sicherheit wie die Sätze der Mathematik. Dafür waren sie auch weniger abstrakt. Aber Goethe stand vor ihnen mit der Empfindung: Da ist Notwendigkeit, da ist Gott. Eine Wahrheit in dem Sinne, daß sie etwas anderes sei, als dasjenige, was sich auch in dem vollkommenen Kunstwerk offenbart, war für Goethe nicht vorhanden. Was die Kunst mit ihren technischen Mitteln: Ton, Marmor, Farbe, Rhythmus u. s. w. verkörpert, das ist demselben Wahrheitsquell entnommen, aus dem auch der Philosoph schöpft, der allerdings nicht die unmittelbar anschaulichen Mittel der Darstellung hat, sondern dem einzig und allein der Gedanke, die Idee selbst zur Verfügung steht. „Poesie deutet auf die Geheimnisse der Natur und sucht sie durchs Bild zu lösen. Philosophie deutet auf die Geheimnisse der Vernunft und sucht sie durchs Wort zu lösen“, sagt Goethe. Aber die Vernunft und die Natur sind ihm zuletzt eine untrennbare Einheit, denen dieselbe Wahrheit zu Grunde liegt. Ein Erkenntnisstreben, das, von den Dingen losgelöst, in einer abstrakten Welt lebt, gilt ihm nicht als das höchste. „Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist.“ Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Farbenerscheinungen. „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.“ Der Psychologe Heinroth bezeichnete in seiner Anthropologie

das Denken, durch das Goethe zu seinen Einsichten in die naturgemäße Bildung der Pflanzen und Tiere gelangte, als „gegenständliches Denken“. Er meinte damit, daß sich dieses Denken von den Gegenständen nicht sondere; daß die Gegenstände, die Anschauungen in inniger Durchdringung mit dem Denken stehen, daß Goethes Denken zugleich ein Anschauen, sein Anschauen zugleich ein Denken sei. Schiller ist ein feiner Beobachter und Schilderer dieser Geistesart geworden. Er schreibt über sie in einem Briefe an Goethe: „Ihr beobachtender Blick, der so still und rein auf den Dingen ruht, setzt Sie nie in Gefahr, auf den Abweg zu geraten, in den sowohl die Spekulation als die willkürliche und bloß sich selbst gehorchende Einbildungskraft sich so leicht verirrt. In Ihrer richtigen Intuition liegt alles und weit vollständiger, was die Analysis mühsam sucht, und nur, weil es als ein Ganzes in Ihnen liegt, ist Ihnen Ihr eigener Reichtum verborgen; denn leider wissen wir nur das, was wir scheiden. Geister Ihrer Art wissen daher selten, wie weit sie gedrungen sind, und wie wenig Ursache sie haben, von der Philosophie zu borgen, die nur von ihnen lernen kann.“ Für die Goethesche und Schillersche Weltanschauung ist Wahrheit nicht bloß innerhalb der Wissenschaft vorhanden, sondern auch innerhalb der Kunst. Goethes Meinung ist diese: „Ich denke, Wissenschaft könnte man die Kenntnis des Allgemeinen nennen, das abgezogene Wissen; Kunst dagegen wäre Wissenschaft zur That verwendet; Wissenschaft wäre Vernunft, und Kunst ihr Mechanismus, deshalb man sie auch praktische Wissenschaft nennen könnte. Und so wäre denn endlich Wissenschaft das Theorem, Kunst das Problem.“ Die Wechselwirkung des wissenschaftlichen Erkennens und des künstlerischen Gestaltens der Erkenntnis schildert Goethe: „Es ist offenbar, daß ein . . . Künstler nur desto größer und entschiedener werden muß, wenn er zu seinem Talente noch ein unterrichteter Botaniker ist, wenn er von der Wurzel an den Einfluß der verschiedenen Teile auf das Gedeihen und das Wachstum der Pflanze, ihre Bestimmung und

wechselseitigen Wirkungen erkennt, wenn er die successive Entwickelung der Blätter, Blumen, Befruchtung, Frucht und des neuen Keimes einsieht und überdenkt. Er wird alsdann nicht bloß durch die Wahl aus den Erscheinungen seinen Geschmack zeigen, sondern er wird uns auch durch eine richtige Darstellung der Eigenschaften zugleich in Verwunderung setzen." So waltet im künstlerischen Erzeugen die Wahrheit, denn der Kunststil ruht, nach dieser Auffassung, auf „den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen." Eine Folge dieser Ansicht über die Wahrheit und ihre Erkenntnis ist, daß man der Phantasie ihren Anteil beim Zustandekommen des Wissens zugestand und nicht bloß in dem abstrakten Verstand das einzige Erkenntnisvermögen sah. Die Vorstellungen, die Goethe seinen Betrachtungen über Pflanzen- und Tierbildung zu Grunde legte, waren nicht graue, abstrakte Gedanken, sondern aus der Phantasie heraus erzeugte sinnlich-übersinnliche Bilder. Nur das Beobachten mit Phantasie kann wirklich in das Wesen der Dinge führen, nicht die blutleere Abstraktion: dies ist Goethes Überzeugung. Er hebt es an Galilei hervor, daß dieser beobachtete als Genie, dem „ein Fall für tausend gilt", indem „er sich aus schwingenden Kirchenlampen die Lehre des Pendels und des Falles der Körper entwickelte". Die Phantasie schafft an dem einen Falle ein inhaltvolles Bild des Wesentlichen in den Erscheinungen; der abstrahierende Verstand kann nur aus der Kombination, Vergleichung und Berechnung der Erscheinungen eine allgemeine Regel ihres Verlaufes gewinnen. Dieser Glaube Goethes an die Erkenntnisfähigkeit der Phantasie ruht auf seiner ganzen Weltauffassung. Wer wie er das Naturwirken in allem sieht, der kann in dem geistigen Inhalt der menschlichen Phantasie auch nichts sehen als Naturprodukte. Die Phantasiebilder sind Naturprodukte; und da sie die Natur wiedergegeben, können sie nur die Wahrheit enthalten, denn sonst würde die Natur

sich selbst mit diesen Abbildern belügen, die sie von sich schafft. Nur Menschen mit Phantasie können die höchste Stufe des Erkennens erreichen. Sie nennt Goethe die „Umfassenden" und „Anschauenden" im Gegensatz zu den bloß „Wißbegierigen", die auf einer niedrigeren Erkenntnisstufe stehen bleiben. „Die Wißbegierigen bedürfen eines ruhigen, uneigennützigen Blickes, einer neugierigen Unruhe, eines klaren Verstandes . . .; sie verarbeiten auch nur im wissenschaftlichen Sinne, was sie vorfinden." „Die Anschauenden verhalten sich schon produktiv, und das Wissen, indem es sich selbst steigert, fordert, ohne es zu bemerken, das Anschauen und geht dahin über; und so sehr sich auch die Wissenden vor der Imagination kreuzigen und segnen, so müssen sie doch, ehe sie sich versehen, die produktive Einbildungskraft zu Hilfe rufen . . . Die Umfassenden, die man in einem stolzern Sinne die Erschaffenden nennen könnte, verhalten sich im höchsten Sinne produktiv; indem sie nämlich von Ideen ausgehen, sprechen sie die Einheit des Ganzen schon aus, und es ist gewissermaßen nachher die Sache der Natur, sich in diese Idee zu fügen." Wer an eine solche Erkenntnisart glaubt, dem kann es nicht beikommen, über die Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntnis in Kantscher Weise zu sprechen. Denn das, wessen der Mensch als seine Wahrheit bedarf, das erlebt er in seinem Innern. Der Kern der Natur liegt im Innern des Menschen. Die Weltanschauung Goethes und Schillers verlangt garnicht von der Wahrheit, daß sie eine Wiederholung der Welterscheinungen in der Vorstellung sei, daß also die letztere im wörtlichen Sinne mit etwas außer dem Menschen übereinstimme. Das, was im Menschen erscheint, ist als solches, als Ideelles, als geistiges Sein, in keiner Außenwelt vorhanden; aber es ist dasjenige, was als Gipfel alles Werdens zuletzt erscheint. Deshalb braucht für diese Weltanschauung die Wahrheit nicht allen Menschen in der gleichen Gestalt zu erscheinen. Sie kann in jedem Einzelnen ein individuelles Gepräge tragen. Wer die Wahrheit in der Übereinstimmung mit einem

Äußeren sucht, für den giebt es nur eine Form derselben, und er wird mit Kant nach derjenigen „Metaphysik“ suchen, die allein „als Wissenschaft wird auftreten können“. Wer in der Wahrheit die höchste Frucht alles Daseins sieht, dasjenige, in dem das „Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern“ würde, der kann mit Goethe sagen: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige.“ Nicht in dem, was uns die Außenwelt liefert, liegt das Wesen des Seins, sondern in dem, was der Mensch in sich erzeugt, ohne daß es schon in der Außenwelt vorhanden ist. Goethe wendet sich daher gegen diejenigen, die durch Instrumente und objektive Versuche in das sogenannte „Innere der Natur“ dringen wollen, denn „der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann, und das ist eben das größte Unheil der neueren Physik, daß man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat, und bloß in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja, was sie leisten kann, dadurch beschränken und beweisen will.“ Dafür „steht ja aber der Mensch so hoch, daß sich das sonst Undarstellbare in ihm darstellt. Was ist denn eine Saite und alle mechanische Teilung derselben gegen das Ohr des Musikers? Ja, man kann sagen, was sind die elementaren Erscheinungen der Natur selbst gegen den Menschen, der sie alle bändigen und modifizieren muß, um sie sich einigermaßen assimilieren zu können“.

* * *

Der innige Bund, der durch Goethe, Schiller und ihre Zeitgenossen zwischen Dichtung und Weltanschauung geschlossen wurde, hat der letzteren im Anfange unseres Jahrhunderts das leblose Gepräge genommen, in das sie kommen muß, wenn sie sich allein in der Region des abstrahierenden Verstandes bewegt. Dieser Bund hat als sein Ergebnis den Glauben gezeitigt, daß es ein persönliches, ein individuelles Element in der Weltanschauung giebt. Der Mensch ist berechtigt, sich sein Verhältnis zur Welt seiner Eigenart gemäß zu schaffen. Sein Ideal braucht nicht das Kantsche, einer ein für allemal abgeschlossenen theoretischen Anschauung nach dem Muster der Mathematik zu sein. Nur aus der geistigen Atmosphäre einer solchen, die menschliche Individualität erhebenden Überzeugung kann eine Vorstellung wie diejenige Jean Pauls geboren werden: „Das Herz des Genies, welchem alle anderen Glanz- und Hilfskräfte nur dienen, hat und giebt ein echtes Kennzeichen, nämlich neue Welt- und Lebensanschauung.“ Wie könnte es das Kennzeichen des höchst entwickelten Menschen, des Genies, sein, eine neue Welt- und Lebensanschauung zu schaffen, wenn es nur eine wahre, allgemein gültige Weltanschauung gäbe, wenn die Wahrheit nur eine Gestalt hätte? Jean Paul ist auf seine Art ein Verteidiger der Goetheschen Ansicht, daß der Mensch im Innern die höchste Form des Daseins erlebt. Er schreibt an Jacobi: „Eigentlich glauben wir doch nicht die göttliche Freiheit, Gott, Tugend, sondern wir schauen sie wirklich als schon gegeben oder sich gebend, und dieses Schauen ist eben ein Wissen, und ein höheres, indes das Wissen des Verstandes sich bloß auf ein niederes Schauen bezieht. Man könnte die Vernunft das Bewußtsein des alleinigen Positiven nennen, denn alles Positive der Sinnlichkeit löst sich zuletzt in das der Geistigkeit auf, und der Verstand treibt sein Wesen ewig bloß mit dem Relativen, das an sich nichts ist, daher vor Gott das Mehr oder Minder und alle Vergleichungsstufen wegfallen.“ Das Recht, die Wahrheit im Innern zu erleben und dazu alle Seelen-

kräfte, nicht bloß den logischen Verstand in Bewegung setzen zu dürfen, will sich Jean Paul durch nichts rauben lassen. „Das Herz, die lebendige Wurzel des Menschen, soll mir die Transscendentalphilosophie nicht aus der Brust reißen und einen reinen Trieb der Ichheit an die Stelle setzen, ich lasse mich nicht befreien von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmut selig zu werden". So weist er die weltfremde moralische Ordnung Kants und Fichtes zurück. „Ich bleibe dabei, daß es, wie vier letzte, so vier erste Dinge gebe: Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit und Seligkeit, und daß die Synthese davon nicht nur notwendig, sondern auch schon gegeben sei, nur aber (und darum ist sie eben eine) in unfaßbarer geistig-organischer Einheit, ohne welche wir an diesen vier Evangelisten oder Weltteilen gar kein Verständnis und keinen Übergang finden können." Der nach äußerster logischer Strenge verfahrende Verstand war in Kant und Fichte so weit gekommen, die selbständige Bedeutung des Wirklichen, Lebensvollen zu einem bloßen Schein, zu einem Traumbild herabzusetzen. Diese Anschauung war für phantasievolle Menschen, die das Leben um die Gestalten ihrer Einbildungskraft bereicherten, unerträglich. Diese Menschen empfanden die Wirklichkeit, sie war in ihrem Wahrnehmen, in ihrer Seele gegenwärtig; und sie sollten sich deren bloße Traumhaftigkeit beweisen lassen. „Die Fenster der philosophischen Auditorien sind zu hoch, als daß sie auf die Gassen des wirklichen Lebens eine Aussicht gewähren", sagt daher Jean Paul.

Fichte strebte nach reinster, höchster Vernunftwahrheit. Er entsagte allem Wissen, das nicht aus dem eigenen Innern entspringt, weil nur aus diesem Gewißheit entspringen kann. Die Gegenströmung zu seiner Weltanschauung bildet die Romantik. Fichte läßt nur die Wahrheit gelten, und das Innere des Menschen nur insofern, als es die Wahrheit offenbart; die romantische Weltanschauung läßt nur das Innere gelten, und erklärt alles

für wahrhaft wertvoll, was aus diesem Innern entspringt. Das Ich soll durch nichts Äußeres gefesselt sein. Alles, was es schafft, hat seine Berechtigung.

Man darf von der Romantik sagen, daß sie den Schillerschen Satz: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt" bis zu seinen äußersten Konsequenzen verfolgte. Sie will die ganze Welt zu einem Reich des Künstlerischen machen. Der vollentwickelte Mensch kennt keine andere Norm als die Gesetze, die er mit frei waltender Einbildungskraft ebenso schafft wie der Künstler diejenigen, die er seinem Werke einprägt. Er erhebt sich über alles, was ihn von außen bestimmt, und lebt ganz aus sich heraus. Die ganze Welt ist ihm nur ein Stoff für sein ästhetisches Spiel. Der Ernst des Alltagsmenschen ist ihm fremd. Er kann die Dinge nicht an sich ernst nehmen, denn sie sind ihm nicht an sich wertvoll. Er ist es vielmehr selbst, der ihnen einen Wert verleiht. Die Stimmung des Geistes, der sich dieser seiner Souveränität gegenüber den Dingen bewußt ist, nennen die Romantiker die ironische. Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780—1819) hat von der romantischen Ironie die Erklärung gegeben: „Es muß der Geist des Künstlers alle Richtungen in einem alles überschauenden Blick zusammenfassen, und diesen über Allem schwebenden, Alles vernichtenden Blick nennen wir Ironie." Friedrich Schlegel (1772—1829), einer der Stimmführer der romantischen Geistesrichtung, sagt von der ironischen Stimmung, daß sie „alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität". Wer in dieser Stimmung lebt, fühlt sich durch nichts gebunden; nichts bestimmt ihm die Richtung seines Thuns. Er kann „nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern sich stimmen". Der ironische Geist lächelt über eine Wahrheit, die sich von der Logik fesseln lassen will; er lächelt aber auch über eine

ewige, moralische Weltordnung. Denn nichts sagt ihm, was er thun soll, als allein er selbst. Was ihm gefällt, soll der Ironiker thun; denn seine Sittlichkeit kann nur eine ästhetische sein. Die Romantiker sind die Erben des Fichteschen Gedankens von der Einzigkeit des Ich. Aber sie wollten dieses Ich nicht mit Vernunftideen und mit einem moralischen Glauben erfüllen wie jener, sondern beriefen sich vor allem auf die freieste, durch nichts gebundene Seelenkraft, auf die Phantasie. Das Denken wurde bei ihnen völlig von dem Dichten aufgesogen. Novalis, der liebenswürdigste der Romantiker, sagt: „Es ist recht übel, daß die Poesie einen besonderen Namen hat und die Dichter eine besondere Zunft ausmachen. Es ist gar nichts Besonderes. Es ist die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes. Dichtet und trachtet nicht jeder Mensch in jeder Minute?" Das allein mit sich beschäftigte Ich kann zu der höchsten Wahrheit kommen: „es dünkt dem Menschen, als sei er in einem Gespräch begriffen und irgend ein unbekanntes geistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwickelung der evidentesten Gedanken". Im Grunde wollten die Romantiker nichts anderes, als was auch Goethe und Schiller zu ihrem Bekenntnis gemacht haben: eine Ansicht über den Menschen, die diesen so vollkommen, so frei wie möglich erscheinen läßt. Aber diese haben ihre Anschauungen aus festen, unerschütterlichen Grundlagen heraus erwachsen lassen. Schiller ist durch unablässiges philosophisches Denken, Goethe durch die Erforschung der Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit zu einem freien Lebensstil aufgestiegen.

Schiller kannte die Tragweite der Vernunftnotwendigkeit, als er von dem wahren Menschen verlangte, daß er sich von ihr befreien solle; und Goethe konnte sich zum Kultus der Schönheit bekennen, denn für ihn waren die höchsten Kunstwerke nach wahren, notwendigen Gesetzen der Natur gebildet. Die Romantiker sprangen aber gleichsam mit einem Satze in das Land der ästhetischen Freiheit

hinein; sie eroberten es sich nicht mühsam, sondern erklärten sich durch Machtsprüche zu seinem Besitzer. Auch Goethe hat sein Ideal von Pflicht darin gesehen, daß man „liebt, was man sich selbst befiehlt". Aber er war unablässig bemüht, nur im Sinne der tiefsten Grundlagen des Erkennens das Wahre zu suchen. Und auf diesem Wege strebte er auch nach der wahren Kunst.

Die Klassiker der Welt- und Lebensanschauung.

Wie ein Lichtblitz, der innerhalb der Weltanschauungsentwickelung erhellend nach rückwärts und vorwärts wirkt, erscheint ein Satz, den Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) in seiner „Naturphilosophie" ausgesprochen hat: „Über die Natur philosophieren heißt soviel als die Natur schaffen". Wovon Goethe und Schiller durchdrungen waren: daß die produktive Phantasie ihren Anteil bei Erschaffung der Weltanschauung haben müsse, dem giebt dieser Satz einen monumentalen Ausdruck. Was die Natur uns freiwillig giebt, wenn wir sie beobachten, anschauen, wahrnehmen: das enthält nicht ihren tiefsten Sinn. Diesen Sinn kann der Mensch nicht von außen aufnehmen. Er muß ihn schaffen.

Zu solchem Schaffen war Schellings Geist besonders veranlagt. Bei ihm strebten alle Geisteskräfte nach der Phantasie hin. Er ist ein erfinderischer Kopf ohne gleichen. Aber seine Einbildungskraft bringt nicht Bilder hervor, wie die künstlerische, sondern Begriffe und Ideen. Durch diese seine Geistesart war er dazu berufen, die Gedankengänge Fichtes fortzusetzen. Dieser besaß die produktive Phantasie nicht. Er war mit seiner Wahrheitsforderung bis zum seelischen Centrum des Menschen gelangt, bis zum „Ich". Wenn dieses der Quellpunkt sein soll für die Weltanschauung, so muß derjenige, der auf diesem Standpunkte steht, auch in der Lage sein, vom Ich aus zu inhaltvollen Gedanken über die Welt und das Leben zu gelangen.

Das kann nur mit Hilfe der Einbildungskraft geschehen. Sie stand Fichte nicht zu Gebote. Deshalb blieb er im Grunde sein ganzes Leben lang dabei stehen, auf das Ich hinzudeuten und zu sagen, wie es einen Inhalt an Gedanken gewinnen müsse; aber er wußte ihm selbst keinen solchen zu geben. Wir ersehen dies klar aus den Vorlesungen, die er 1813 an der Berliner Universität über „Wissenschaftslehre" gehalten hat (Nachgelassene Werke. 1. Band). Er fordert da für denjenigen, der zu einer Weltanschauung kommen will „ein ganz neues inneres Sinneswerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist". Aber Fichte kommt nicht über diese Forderung eines neuen Sinnes hinaus. Was ein solcher Sinn wahrnehmen soll, das entwickelt er nicht. Schelling sieht in den Gedanken, die ihm seine Phantasie vor die Seele stellt, die Ergebnisse dieses höheren Sinnes, den er intellektuelle Anschauung nennt. Ihn, der also in dem, was der Geist über die Natur aussagt, ein Erzeugnis sieht, das der Geist schafft, mußte vor allen Dingen die Frage interessieren: Wie kann das, was aus dem Geiste stammt, doch die wirkliche, in der Natur waltende Gesetzmäßigkeit sein? Er wendet sich mit scharfen Ausdrücken gegen diejenigen, welche glauben, daß wir unsere Ideen „auf die Natur nur übertragen", denn „sie haben keine Ahnung davon, was uns die Natur ist und sein soll, . . . denn wir wollen nicht, daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern, daß sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes — nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies thäte . . . Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen". Natur und Geist sind also überhaupt nicht zwei verschiedene Wesenheiten, sondern eine

und dieselbe Wesenheit in zwei verschiedenen Formen. Die eigentliche Meinung Schellings über diese Einheit von Natur und Geist ist selten richtig erfaßt worden. Man muß sich ganz in seine Vorstellungsart versetzen, wenn man darunter nicht eine Trivialität oder eine Absurdität verstehen will. Hier soll, um diese Vorstellungsart zu verdeutlichen, auf einen Satz in seinem Buche „Von der Weltseele“ hingewiesen werden, in dem er sich über die Natur der Schwerkraft ausspricht. Viele sehen eine Schwierigkeit in diesem Begriffe, weil er eine sogenannte „Wirkung in die Ferne“ voraussetzt. Die Sonne wirkt anziehend auf die Erde, trotzdem nichts zwischen Sonne und Erde ist, was diese Anziehung vermittelt. Man muß sich denken, daß die Sonne durch den Raum hindurch ihre Wirkungssphäre auf Orte ausdehnt, an denen sie nicht ist. Diejenigen, die in grobsinnlichen Vorstellungen leben, sehen in einem solchen Gedanken eine Schwierigkeit. Wie kann ein Körper da *wirken*, wo er *nicht* ist? Schelling kehrt den ganzen Gedankenprozeß um. Er sagt: „Es ist sehr wahr, daß ein Körper nur da *wirkt*, wo er *ist*, aber es ist eben so wahr, daß er nur da ist, wo er *wirkt*.“ Wenn wir die Sonne durch die Anziehungskraft auf unsere Erde wirken sehen, so folgt daraus, daß sie sich in ihrem Sein bis auf unsere Erde erstreckt und daß wir kein Recht haben, ihr Dasein nur an den Ort zu versetzen, an dem sie durch ihre Sichtbarkeit wirkt. Die Sonne geht mit ihrem Sein über die Grenzen hinaus, innerhalb deren sie sichtbar ist; nur einen Teil ihres Wesens sieht man; der andere giebt sich durch die Anziehung zu erkennen. So ungefähr müssen wir uns auch das Verhältnis des Geistes zur Natur denken. Der Geist ist nicht nur da, wo er wahrgenommen wird, sondern auch da, wo er wahrnimmt. Sein Wesen erstreckt sich bis an die fernsten Orte, an denen er noch Gegenstände beobachten kann. Er umspannt und durchdringt die ganze ihm bekannte Natur. Wenn er das Gesetz eines äußeren Vorganges denkt, so bleibt dieser Vorgang nicht außen liegen, und der Geist nimmt bloß ein Spiegelbild auf, sondern

dieser strömt sein Wesen in den Vorgang hinein; er durchdringt den Vorgang, und wenn er dann das Gesetz desselben findet, so spricht nicht er es in seinem abgesonderten Gehirnwinkel aus; sondern das Gesetz spricht sich selbst aus. Der Geist ist dorthin gegangen, wo das Gesetz wirkt. Hätte er es nicht beachtet, so hätte es auch gewirkt; aber es wäre nicht ausgesprochen worden. Da der Geist in den Vorgang gleichsam hineinkriecht, so wird das Gesetz auch noch außerdem, daß es wirkt, als Idee, als Begriff ausgesprochen. Nur, wenn der Geist auf die Natur keine Rücksicht nimmt, und sich selbst anschaut, dann kommt es ihm vor, als wenn er abgesondert von der Natur wäre, wie es dem Auge vorkommt, daß die Sonne innerhalb eines gewissen Raumes eingeschlossen ist, wenn davon abgesehen wird, daß sie auch da ist, wo sie durch Anziehung wirkt. Lasse ich also in meinem Geiste die Ideen entstehen, die Naturgesetze ausdrücken, so ist ebenso wahr, wie die eine Behauptung: daß ich die Natur schaffe, die andere: daß sich in mir die Natur selbst schafft.

Nun giebt es zwei Möglichkeiten, das eine Wesen, das Geist und Natur zugleich ist, zu beschreiben. Die eine ist: ich zeige die Naturgesetze auf, die in Wirklichkeit thätig sind. Oder ich zeige, wie der Geist es macht, um zu diesen Gesetzen zu kommen. Beide male leitet mich eines und dasselbe. Das eine mal zeigt mir die Gesetzmäßigkeit, wie sie in der Natur wirksam ist; das andere mal zeigt mir der Geist, was er beginnt, um sich dieselbe Gesetzmäßigkeit vorzustellen. In dem einen Falle treibe ich Natur-, in dem anderen Geisteswissenschaft. Wie diese beiden zusammengehören, beschreibt Schelling in anziehender Weise: „Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen

völlig verschwinden und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Schwerkraft, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkung — Wirkung in die Ferne — begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird."

In ein kunstvolles Netz von Gedanken spann Schelling die Thatsachen der Natur ein, so daß alle ihre Erscheinungen wie ein idealer harmonischer Organismus vor seiner schaffenden Phantasie standen. Er war beseelt von dem Gefühl, daß die Ideen, die in seiner Phantasie erscheinen, auch die wahren schöpferischen Kräfte der Naturvorgänge seien. Geistige Kräfte liegen also der Natur zu Grunde; und was unseren Augen als tot und leblos erscheint, das

stammt ursprünglich aus Geistigem. Wenn wir unseren Geist darauf richten, dann legen wir die Ideen, das Geistige der Natur frei. So sind für uns, im Sinne Schellings, die Naturdinge Offenbarungen des Geistes, hinter deren äußerer Hülle er sich gleichsam verbirgt. In unserm eigenen Innern zeigt er sich dann in seiner richtigen Gestalt. Wir wissen dadurch, was Geist ist, und können deshalb auch den in der Natur verborgenen Geist wieder finden. Die Art, wie Schelling die Natur als Geist in sich wieder erstehen läßt, hat etwas Verwandtes mit derjenigen, die Goethe bei dem vollkommenen Künstler anzutreffen glaubt. Dieser verfährt, nach Goethes Meinung, bei dem Hervorbringen der Kunstwerke wie die Natur bei ihren Schöpfungen. Wir hätten also in dem Schaffen des Künstlers denselben Vorgang vor uns, durch den auch alles dasjenige entstanden ist, was in der äußeren Natur vor uns ausgebreitet liegt. Was die Natur unseren Blicken entzieht, das stellt sich uns in dem künstlerischen Schaffen wahrnehmbar dar. Die Natur zeigt uns nur die fertigen Werke; wie sie es gemacht hat, um sie fertig zu bringen: das müssen wir aus diesen Werken erraten Wir haben die Geschöpfe vor uns, nicht den Schöpfer. Beim Künstler nehmen wir Schöpfung und Geschöpf zugleich wahr. Schelling will nun durch die Erzeugnisse der Natur zu ihrem Schaffen durchdringen; er versetzt sich in die schaffende Natur hinein und läßt sie in seiner Seele so entstehen, wie der Künstler sein Kunstwerk entstehen läßt. Was sind also, der Meinung Schellings nach, die Gedanken, die seine Weltanschauung enthält? Es sind die Ideen des schaffenden Naturgeistes. Was den Dingen vorangegangen ist und sie geschaffen hat, das taucht im einzelnen Menschengeiste als Gedanke auf. Es verhält sich dieser Gedanke zu seinem ursprünglichen wirklichen Dasein so, wie sich das Erinnerungsbild an ein Erlebnis zu diesem Erlebnis selbst verhält. So wird die menschliche Wissenschaft für Schelling zu einem Erinnerungsbilde an die vor den Dingen schaffenden geistigen Vorbilder. Ein göttlicher Geist hat die Welt geschaffen; er schafft zuletzt

auch noch die Menschen, um sich in ihren Seelen ebenso viele Werkzeuge zu bilden, durch die er sich an sein Schaffen erinnern kann. Schelling fühlt sich also, wenn er sich der Betrachtung der Welterscheinungen hingiebt, gar nicht als Einzelwesen. Er erscheint sich wie ein Teil, ein Glied Gottes. Er denkt nicht, sondern Gott denkt in ihm. Gott beschaut in ihm seine eigene schöpferische Thätigkeit.

In dem Hervorbringen des Kunstwerkes erblickt Schelling eine Weltschöpfung im kleinen; in der denkenden Betrachtung der Dinge eine Erinnerung an die Weltschöpfung im großen. In der Weltanschauung treten die Ideen selbst in unserem Geiste auf, die den Dingen zu Grunde liegen und sie hervorgebracht haben; wir lassen aus der Welt alles weg, was die Sinne über sie aussagen, und behalten nur dasjenige, was das reine Denken liefert. Im Schaffen und Genießen des Kunstwerkes tritt die innige Durchdringung der Idee mit dem, was den Sinnen sich offenbart, auf. Für Schellings Ansicht stehen also Natur, Kunst und Weltanschauung (Philosophie) einander so gegenüber, daß die Natur die fertigen, äußeren Erzeugnisse darbietet, die Weltanschauung die erzeugenden Ideen, die Kunst beides in harmonischem Zusammenwirken. Die künstlerische Thätigkeit steht in der Mitte zwischen der schaffenden Natur, die hervorbringt, ohne von den Ideen zu wissen, auf Grund deren sie schafft, und dem denkenden Geiste, der diese Ideen weiß, ohne mit ihrer Hilfe auch die Dinge schaffen zu können. Schelling drückt dies in dem Satze aus: „Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind also Produkte einer und derselben Thätigkeit; das Zusammentreffen beider (der bewußten und bewußtlosen) ohne Bewußtsein giebt die wirkliche, mit Bewußtsein die ästhetische Welt. Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes, das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst."

Die geistigen Thätigkeiten des Menschen: denkende Be-

trachtung der Welt und künstlerisches Schaffen, erscheinen Schelling nicht nur als individuelle Verrichtungen der Einzelpersönlichkeit, sondern, wenn sie in ihrer höchsten Bedeutung erfaßt werden, zugleich als Verrichtungen des Urwesens, Gottes. In wahrhaft dithyrambischen Sätzen schildert Schelling das Gefühl, das in der Seele auflebt, wenn sie gewahr wird, daß ihr Leben nicht bloß ein individuelles, auf einen Punkt des Universums beschränktes ist, sondern, daß ihr Thun ein göttlich-allgemeines ist. Wenn sie sagt: ich weiß, ich erkenne, so heißt das, in höherem Sinne, Gott erinnert sich an sein Thun vor dem Dasein der Dinge; und wenn sie ein Kunstwerk hervorbringt, so heißt das: Gott wiederholt im kleinen dasselbe, was er bei der Schöpfung des Naturganzen im großen vollbracht hat. „Die Seele ist also im Menschen nicht das Prinzip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntnis des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst fähig wird. Sie ist nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erscheinend, ist sie dennoch frei von dem Körper, dessen Bewußtsein in ihr, in den schönsten Bildungen, nur wie ein leichter Traum schwebt, von dem sie nicht gestört wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön, wie es auch der Körper sein kann, sondern sie ist die Schönheit selber.“ (Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur.)

Eine solche Vorstellungsart klingt an die deutsche Mystik an, die einen Repräsentanten in Jacob Böhme (1575—1624) hatte. Schelling genoß in München, wo er 1806—1841 mit kurzen Unterbrechungen war, den anregenden Umgang mit Franz Benedikt Baader, dessen

philosophische Ideen sich ganz in der Richtung jener älteren Lehre bewegten. Dies ist die Veranlassung, daß er sich selbst in diese Gedankenwelt einlebte; die ganz auf dem Gesichtspunkte stand, auf dem er selbst mit seinem Denken angelangt war. Wenn man die oben angeführten Aussprüche aus der Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur“ liest, die er 1807 in der königlichen Akademie der Wissenschaften in München gehalten hat, so wird man erinnert an Jacob Böhmes Anschauung: „Wenn du die Tiefe und die Sterne und die Erde ansiehest, so siehest du deinen Gott, und in demselben lebest und bist du auch, und derselbe Gott regiert dich auch .... du bist aus diesem Gott geschaffen und lebst in demselben; auch stehet alle deine Wissenschaft in diesem Gott und wenn du stirbest, so wirst du in diesem Gott begraben.“

Mit seinem fortschreitenden Denken wurde für Schelling die Weltbetrachtung zur Gottesbetrachtung oder Theosophie. Vollständig stand er schon auf dem Boden einer solchen Gottesbetrachtung, als er 1809 seine „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ herausgab. Alle Weltanschauungsfragen rückten sich ihm jetzt in ein neues Licht. Wenn alle Dinge göttlich sind: wie kommt es, daß es Böses in der Welt giebt, da Gott doch nur die vollkommene Güte sein kann? Wenn die Seele des Menschen in Gott ist: wie kommt es, daß sie doch ihre selbstsüchtigen Interessen verfolgt? Und wenn Gott es ist, der in mir handelt: wie kann ich, der ich also gar nicht als selbständiges Wesen handle, dennoch frei genannt werden?

Durch Gottesbetrachtung, nicht mehr durch Weltbetrachtung sucht Schelling diese Fragen zu beantworten. Es wäre Gott vollkommen unangemessen, wenn er eine Welt von Wesen schaffen würde, die er als unselbständige fortwährend leiten und lenken müßte. Vollkommen ist Gott nur, wenn er eine Welt schaffen kann, die ihm selbst an Vollkommenheit ganz gleich ist. Ein Gott, der nur solches

hervorbringen kann, das unvollkommener als er selbst ist, der ist selbst unvollkommen. Gott hat daher in den Menschen Wesen geschaffen, die nicht seiner Führung bedürfen, sondern die selbst frei sind und unabhängig wie er. Ein Wesen, das aus einem anderen seinen Ursprung hat, braucht deshalb nicht von diesem auch abhängig zu sein. Denn es ist kein Widerspruch, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch ist. Wie das Auge, das nur im Ganzen des Organismus möglich ist, nichtsdestoweniger ein unabhängiges Eigenleben für sich hat, so auch die Einzelseele, die zwar in Gott begriffen, aber deshalb doch nicht durch ihn wirksam ist gleich dem Glied an einer Maschine. „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art und Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; eben so wenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eigenes, Selbstständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund giebt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist." Wäre Gott ein Gott des Toten und alle Welterscheinungen nur ein Mechanismus, dessen Vorgänge auf ihn als ihren Beweger und Urgrund zurückzuführen wären, so brauchte man nur die Thätigkeit Gottes zu beschreiben, und man hätte alles innerhalb der Welt begriffen. Man könnte aus Gott heraus alle Dinge und ihre Thätigkeit verstehen. Das ist aber nicht der Fall. Die göttliche Welt hat Selbständigkeit. Gott hat sie geschaffen, aber sie hat ihr eigenes Wesen. So ist sie göttlich; aber das Göttliche erscheint innerhalb einer Wesenheit, die von Gott unabhängig ist, innerhalb eines Nichtgöttlichen. Sowie das Licht aus der Dunkelheit heraus geboren ist,

so die göttliche Welt aus dem ungöttlichen Dasein. Und aus dem Ungöttlichen stammt das Böse, stammt das Selbstsüchtige. Gott hat also die Gesamtheit der Wesen nicht in seiner Gewalt; er kann ihnen das Licht geben; sie selbst aber tauchen aus der dunklen Nacht empor. Sie sind die Söhne dieser Nacht. Und was an ihnen Dunkelheit ist, über das hat Gott keine Macht. Sie müssen sich durch Nacht zum Licht emporarbeiten. Das ist ihre Freiheit. Man kann auch sagen, die Welt ist Gottes Schöpfung aus dem Ungöttlichen heraus. Das Ungöttliche ist also das Erste und das Göttliche erst das Zweite.

Zuerst hat Schelling die Ideen in allen Dingen gesucht, also ihr Göttliches. Dadurch hat sich für ihn die ganze Welt in eine Offenbarung Gottes verwandelt. Er mußte dann aber vom Göttlichen zum Ungöttlichen vorschreiten, um das Unvollkommene, das Böse, das Selbstsüchtige zu begreifen. Jetzt wurde der ganze Werdeprozeß der Welt für ihn eine fortschreitende Überwindung des Ungöttlichen durch das Göttliche. Der einzelne Mensch nimmt aus Ungöttlichem seinen Ursprung. Er arbeitet sich aus diesem heraus zur Göttlichkeit durch. Auch im Verlauf der Geschichte können wir den Fortgang vom Ungöttlichen zum Göttlichen beobachten. Das Ungöttliche war ursprünglich das Herrschende in der Welt. Im Altertum überließen sich die Menschen ihrer Natur. Sie handelten naiv aus Selbstsucht. Die griechische Kultur steht auf diesem Boden. Es war das Zeitalter, da der Mensch im Bunde mit der Natur lebte, oder, wie Schiller in dem Aufsatz „Über naive und sentimentalische Dichtung“ sich ausdrückte, Natur selbst war, sie deshalb noch nicht suchte. Mit dem Christentum verschwindet dieser Unschuldszustand der Menschheit. Die bloße Natur wird als das Ungöttliche angesehen, das Böse wird dem Göttlichen, dem Guten entgegengesetzt. Christus erscheint, um das Licht des Göttlichen innerhalb der Nacht des Ungöttlichen erscheinen zu lassen. Dies ist der Moment, wo „die Erde zum zweitenmale wüst und leer wird“, derjenige „der Geburt des höheren Lichts des Geistes“, das

„von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsternis; und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt, und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme".

Der Spinozismus ist eine Weltanschauung, die in Gott den **Grund** alles Weltgeschehens sucht, und aus diesem Grunde alle Vorgänge nach ewigen, notwendigen Gesetzen ableitet, wie die mathematischen Wahrheiten aus den Grundsätzen abgeleitet werden. Eine solche Weltanschauung genügte Schelling nicht. Wie Spinoza glaubte auch er daran, daß alle Wesen in Gott seien; aber sie sind, nach seiner Meinung, nicht durch Gott allein bestimmt, sondern es ist das Ungöttliche in ihnen. Er wirft Spinoza die „Leblosigkeit seines Systems, die Gemütlosigkeit der Form vor, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt". Schelling findet daher Spinozas „mechanische Naturansicht" ganz folgerichtig. Aber die Natur zeige keineswegs diese Folgerichtigkeit. „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Notwendigkeit da ist, es ist nicht lautere, reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist, sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß." Wie der Mensch nicht bloß Verstand und Vernunft ist, sondern noch andere Vermögen und Kräfte in sich vereinigt, so soll, im Sinne Schellings, dies auch bei dem göttlichen Urwesen der Fall sein. Ein Gott, der lautere, reine Vernunft ist, erscheint wie personifizierte Mathematik; ein Gott

dagegen, der bei seinem Weltschaffen nicht nach der reinen Vernunft verfahren kann, sondern fortwährend mit dem Ungöttlichen zu kämpfen hat, kann als „ein ganz persönliches, lebendiges Wesen angesehen werden“. Sein Leben hat die größte Analogie mit dem menschlichen. Wie der Mensch das Unvollkommene in sich zu überwinden sucht und einem Ideal der Vollkommenheit nachstrebt: so wird ein solcher Gott, als ein ewig kämpfender, vorgestellt, dessen Thätigkeit die fortschreitende Überwindung des Ungöttlichen ist. Spinozas Gott vergleicht Schelling den „ältesten Bildern der Gottheiten, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnisvoller erschienen“. Schelling giebt seinem Gotte immer individuellere Züge. Er schildert ihn wie einen Menschen, wenn er sagt: „Bedenken wir das Schreckliche in der Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt der Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinn der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne“.

Einen solchen Gott konnte Schelling nicht mehr so betrachten, wie Spinoza seinen Gott betrachtet hat. Ein Gott, der alles aus sich heraus nach Vernunftgesetzen bestimmt, kann auch mit der Vernunft durchschaut werden. Ein persönlicher Gott, wie ihn Schelling in seiner späteren Zeit vorstellte, ist unberechenbar. Denn er handelt nicht nach der Vernunft allein. Bei einem Rechenexempel können wir das Ergebnis durch bloßes Denken vorausbestimmen; bei dem handelnden Menschen nicht. Bei ihm müssen wir abwarten, zu welcher Handlung er sich in einem gegebenen Augenblicke entschließen wird. Die Erfahrung muß zu dem Vernunftwissen hinzutreten. Die reine Vernunftwissenschaft genügte daher Schelling nicht zur Welt- oder Gottesanschauung. Alles aus der Vernunft gewonnene nennt er daher ein negatives Wissen, das durch ein positives ergänzt werden muß. Wer den lebendigen Gott erkennen will, darf

sich nicht bloß den notwendigen Vernunftschlüssen überlassen; er muß sich mit seiner ganzen Persönlichkeit versenken in das Leben Gottes. Dann wird er erfahren, was ihm keine Schlüsse, keine reine Vernunft geben können. Die Welt ist nicht eine notwendige Wirkung der göttlichen Ursache, sondern eine freie That des persönlichen Gottes. Was Schelling nicht durch vernünftige Betrachtung erkannt, sondern als freie, unberechenbare Thaten Gottes erschaut zu haben glaubte, das hat er in seiner „Philosophie der Offenbarung" und seiner „Philosophie der Mythologie" dargelegt. Beide Werke hat er nicht mehr selbst veröffentlicht, sondern ihren Inhalt nur den Vorlesungen zu Grunde gelegt, die er an der Universität zu Berlin gehalten hat, nachdem ihn Friedrich Wilhelm IV. in die preußische Hauptstadt berufen hatte. Sie sind erst nach Schellings Tode (1854) veröffentlicht worden.

Mit solchen Anschauungen hat Schelling sich als den kühnsten und mutigsten derjenigen Philosophen erwiesen, die sich von Kant zu einer idealistischen Weltanschauung haben anregen lassen. Das Philosophieren über Dinge, die jenseits dessen liegen, was die menschlichen Sinne beobachten, und was das Denken über die Beobachtungen aussagt, hat man, unter dem Einflusse dieser Anregung. aufgegeben. Man suchte sich mit dem zu bescheiden, was innerhalb Beobachtung und Denken liegt. Während aber Kant aus der Notwendigkeit solchen Bescheidens geschlossen hat, man könne über jenseitige Dinge nichts wissen, erklärten die Nachkantianer: da Beobachtung und Denken auf kein jenseitiges Göttliche hindeuten, sind sie selbst das Göttliche. Und von denen, die solches erklärten, war Schelling der energischeste. Fichte hat alles in die Ichheit hereingenommen; Schelling hat die Ichheit über alles ausgebreitet. Er wollte nicht wie jener zeigen, daß die Ichheit alles; sondern umgekehrt, daß alles Ichheit sei. Und Schelling hatte den Mut, nicht nur den Ideengehalt des Ich für göttlich zu erklären, sondern die ganze menschliche Geistpersönlichkeit. Er machte nicht nur die menschliche Ver-

nunft zu einer göttlichen, sondern den menschlichen Lebensinhalt zu der göttlichen, persönlichen Wesenheit. Man nennt eine Welterklärung Anthropomorphismus, die vom Menschen ausgeht und sich vorstellt, daß dem Weltenlauf im ganzen eine Wesenheit zu Grunde liegt, die ihn so lenkt, wie der Mensch seine eigenen Handlungen lenkt. Auch derjenige erklärt die Welt anthropomorphisch, der den Ereignissen eine allgemeine Weltvernunft zu Grunde legt. Denn diese allgemeine Weltvernunft ist nichts anderes als die menschliche Vernunft, die zur allgemeinen gemacht wird. Wenn Goethe sagt: „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist", so denkt er daran, daß in den einfachsten Aussprüchen, die wir über die Natur thun, versteckte Anthropomorphismen enthalten sind. Wenn wir sagen, ein Körper rollt weiter, weil ihn ein anderer gestoßen hat, so bilden wir eine solche Vorstellung von unserem Ich aus. Wir stoßen einen Körper und er rollt weiter. Wenn wir nun sehen, daß eine Kugel sich gegen eine andere bewegt, und diese dann weiter rollt, so stellen wir uns vor, die erste habe die zweite gestoßen, analog der stoßenden Wirkung, die wir selbst ausüben. Ernst Haeckel findet, das anthropomorphische Dogma „vergleicht die Weltschöpfung und Weltregierung Gottes mit den Kunstschöpfungen eines sinnreichen Technikers oder Maschinen-Ingenieurs und mit der Staatsregierung eines weisen Herrschers. Gott der Herr als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt wird dabei in seinem Denken und Handeln durchaus menschenähnlich vorgestellt." Schelling hat den Mut zu dem konsequentesten Anthropomorphismus gehabt. Er erklärte zuletzt den Menschen mit seinem ganzen Lebensinhalt zur Gottheit. Und da zu diesem Lebensinhalt nicht allein das Vernünftige gehört, sondern auch das Unvernünftige, so hatte er die Möglichkeit, auch das Unvernünftige innerhalb der Welt zu erklären. Er mußte zu diesem Ende allerdings die Vernunftansicht durch eine andere ergänzen, die ihre Quelle nicht im Denken hat. Diese, nach seiner Meinung, höhere Ansicht, nannte er „positive Philosophie". Sie „ist die

eigentliche freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß, wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung u. s. w. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältnis Gottes zur Welt". Die negative Philosophie wird „vorzugsweise die Philosophie für die Schule bleiben, die positive die für das Leben. Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weihe gegeben sein, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleusinischen Weihen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen . . . Die positive Philosophie ist die notwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert".

Wird das Innenleben als das Göttliche erklärt, dann erscheint es inkonsequent, bei einem Teil dieses Innenlebens stehen zu bleiben. Schelling hat diese Inkonsequenz nicht begangen. In dem Augenblicke, in dem er sagte: die Natur erklären, heiße die Natur schaffen, hat er seiner ganzen Lebensanschauung die Richtung gegeben. Ist das denkende Betrachten der Natur eine Wiederholung ihres Schaffens, so muß auch der Grundcharakter dieses Schaffens dem des menschlichen Thuns entsprechen; er muß ein Akt der Freiheit, nicht ein solcher geometrischer Notwendigkeit sein. Ein freies Schaffen können wir aber auch nicht durch Gesetze der Vernunft erkennen; es muß sich durch ein anderes Mittel offenbaren.

*   *   *

Die menschliche Einzelpersönlichkeit lebt in dem göttlichen Urwesen und durch dieses; dennoch ist sie im Besitze ihrer vollen Freiheit und Selbständigkeit. Diese Vorstellung betrachtete Schelling als eine der wichtigsten innerhalb seiner Weltanschauung. Wegen dieser Vorstellung glaubte er in seiner idealistischen Ideenrichtung einen Fortschritt gegenüber früheren Anschauungen erblicken zu dürfen; weil diese dadurch, daß sie das Einzelwesen in Gott gegründet sein ließen, es auch ganz allein durch diesen bestimmt dachten, ihm also Freiheit und Selbständigkeit raubten. „Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neueren Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele von uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich nicht zur Not, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten". Ein Mann, der nur an eine solche Freiheit dachte und der mit Hilfe von Gedanken, die dem Spinozismus entlehnt waren, die Versöhnung des religiösen Bewußtseins mit der denkenden Weltbetrachtung, der Theologie mit der Philosophie, herbeizuführen suchte, war Schellings Zeitgenosse Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768—1834). Er hat in seinen „Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) den Satz ausgesprochen: „Opfert mit mir ehrerbietig den Manen des heiligen, verflossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war." Freiheit ist für Schleiermacher nicht die Fähigkeit eines Wesens, sich Richtung und Ziel seines Lebens selbst, in völliger Unabhängigkeit, vorzusetzen. Sie ist ihm nur „Aussichselbstentwickelung".

Aber ein Wesen kann sich sehr wohl aus sich selbst entwickeln, und es kann doch unfrei in einem höheren Sinne sein. Wenn das Urwesen der Welt in die einzelne Individualität einen ganz bestimmten Keim gelegt hat, den diese zur Entwickelung bringt, dann ist ihr der Weg ganz genau vorgezeichnet, den sie zu gehen hat; und dennoch entwickelt sie sich nur aus sich selbst. Eine solche Freiheit, wie sie Schleiermacher denkt, ist also in einer notwendigen Weltordnung, in der alles mit mathematischer Notwendigkeit sich abspielt, ganz gut denkbar. Deshalb kann er auch sagen: „Freiheit geht daher, so weit als das Leben ... Auch die *Pflanze hat ihre Freiheit*". Weil Schleiermacher die Freiheit nur in diesem Sinne kannte, deshalb konnte er auch den Ursprung der Religion in dem unfreiesten Gefühl suchen, in dem der „*schlechthinnigen Abhängigkeit*". Der Mensch fühlt, daß er sein Dasein auf ein anderes Wesen, auf Gott, beziehen muß. In diesem Gefühle wurzelt sein religiöses Bewußtsein. Ein Gefühl als solches ist immer etwas, das sich an ein anderes knüpfen muß. Es hat nur ein Dasein aus zweiter Hand. Der Gedanke, die Idee haben eine solch selbständige Existenz, daß Schelling von ihnen sagen kann: „So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja in der menschlichen Seele so anwachsend, daß er seine eigene Mutter bezwingt und sich unterwirft." Wer daher das göttliche Urwesen in Gedanken zu erfassen sucht, der nimmt es in sich auf, und hat es als selbständige Macht in sich. An diese selbständige Macht kann sich dann ein Gefühl anschließen, wie sich an die Vorstellung eines schönen Kunstwerkes ein Gefühl der Befriedigung anschließt. Schleiermacher will sich aber nicht des Gegenstandes der Religion bemächtigen, sondern *nur* des Gefühles. Er läßt den Gegenstand, Gott, selbst völlig unbestimmt. Der Mensch fühlt sich abhängig; aber er kennt das Wesen nicht, von dem er abhängig ist. Alle Begriffe, die wir uns von der Gottheit bilden, entsprechen dem hohen Wesen derselben

nicht. Deshalb vermeidet es auch Schleiermacher auf irgend welche bestimmte Begriffe über die Gottheit einzugehen. Die unbestimmteste, leerste Vorstellung ist ihm die liebste. „Es war Religion, wenn die Alten — jede eigentümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das Werk einer Gottheit ansahn; sie hatten die eigentümliche Handlungsweise des Universums als ein bestimmtes Gefühl aufgenommen und bezeichneten sie so." Deshalb kann man auch keine rechte Freude haben über die feinsinnigen Worte, die Schleiermacher über das Wesen der Unsterblichkeit gesagt hat. „Das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens ist nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." Hätte Schelling das gesagt, so könnte man damit eine bestimmte Vorstellung verknüpfen. Es hieße dann, der Mensch erzeugt in sich den Gedanken Gottes. Dies ist nichts anderes als ein Erinnern Gottes selbst an sein eigenes Wesen. Das Unendliche lebt also im Gottesgedanken des Einzelwesens auf. Es ist in dem Endlichen gegenwärtig. Dieses nimmt daher selbst an der Unendlichkeit teil. Da es aber Schleiermacher sagt, bleibt es völlig im Nebelhaften stecken. Es drückt das bloße dunkle Gefühl aus, daß wir von einem Unendlichen abhängig sind. Es ist der Theologe in Schleiermacher, der ihn hindert, zu bestimmten Vorstellungen über das Urwesen der Welt fortzuschreiten. Er möchte die Religiosität, die Frömmigkeit auf eine höhere Stufe heben. Denn er ist eine Persönlichkeit von seltener Gemütstiefe. Das religiöse Gefühl soll ein würdiges sein. Alles, was er über dieses Gefühl sagt, ist von vornehmer Art. Er hat die über alle Schranken des Herkommens und der gesellschaftlichen Begriffe hinausgreifende, rein aus

der eigenen Willkür geborene Moral verteidigt, die in Schlegels „Lucinde“ herrscht; er durfte es, denn er war überzeugt, daß der Mensch fromm sein kann, auch wenn er im Sittlichen das Gewagteste vollbringt. „Es giebt keine gesunde Empfindung, die nicht fromm wäre“, durfte er sagen. Er hat die Frömmigkeit verstanden. Was Goethe in seinem späteren Alter in dem Gedicht „Trilogie der Leidenschaft“ ausspricht: „In unsres Busens Reine wogt ein Streben, sich einem Höhern, Reinen, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtselnd sich den ewig Ungenannten; wir heißen's: fromm sein“: dieses Gefühl kannte Schleiermacher. Deshalb wußte er das religiöse Leben zu schildern. Den Gegenstand der Hingabe wollte er nicht erkennen. Ihn mag jede Art von Theologie auf ihre Weise bestimmen. Ein Reich der Frömmigkeit wollte Schleiermacher schaffen, das von dem Wesen der Gottheit unabhängig ist. In diesem Sinne ist er ein Versöhner des Glaubens mit dem Wissen.

* * *

„In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestiert, zurückgezogen.“ So schrieb Hegel in dem Vorwort zur zweiten Ausgabe seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1827); und er fuhr fort: „So lange sie ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese mit der Religion sich vereinigen kann. Dies ist jedoch wieder nicht nach dem trennenden schlechten Verstande zu nehmen, in dem die moderne Religiosität befangen ist, und nach welchem sie beide so vorstellt, daß die eine die andere ausschlösse, oder sie überhaupt so trennbar seien, daß sie sich dann nur von außen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bis-

herigen, daß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern diese vielmehr in sich schließt. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muß ein solches, einen Inhalt, haben; der Geist ist wesentlich Bewußtsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Tier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit." Die ganze geistige Physiognomie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770—1831) stellt sich vor unseren Geist hin, wenn wir solche Worte von ihm vernehmen, durch die er klar und scharf ausdrücken wollte, daß er im Denken die höchste Thätigkeit des Menschen sieht, diejenige, durch die dieser allein eine Stellung zu den obersten Fragen gewinnen kann. Das von Schleiermacher für den Schöpfer der Frömmigkeit angesehene Gefühl der Abhängigkeit erklärte Hegel für das echt tierische; und er äußerte paradox: wenn dies Abhängigkeitsgefühl das Wesen des Christentums ausmachen sollte, so wäre der Hund der beste Christ. Hegel ist eine Persönlichkeit, die ganz im Elemente des Denkens lebt. „Weil der Mensch denkend ist, wird es ebenso wenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, von und aus der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu erheben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage, als die denkende, nicht bloß sinnliche, tierische Betrachtung der Welt." Was sich durch Denken gewinnen läßt, das macht Hegel zum Inhalt der Weltanschauung. Denn was der Mensch auf einem andern Wege als durch das Denken gewinnt, das kann nichts anderes als eine Vorstufe zu einer Weltanschauung sein. „Das Erheben des Denkens

über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht wird, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist nur Denken. Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heißt dies, es soll nicht gedacht werden. In der That machen die Tiere solchen Sprung nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion." Was der Mensch durch das Denken den Dingen entlocken kann, ist also das höchste, was in diesen für ihn da ist. Dieses kann er daher nur ihr Wesen nennen. Der Gedanke ist also für Hegel das Wesen der Dinge. Alles sinnliche Vorstellen, alles wissenschaftliche Beobachten der Welt und ihrer Vorgänge kommt zuletzt darauf hinaus, daß sich der Mensch Gedanken über den Zusammenhang der Dinge macht. Hegels Arbeit setzt nun da ein, wo sinnliches Vorstellen, wissenschaftliches Beobachten an sein Ziel gelangt ist — beim Gedanken. Der wissenschaftliche Beobachter betrachtet die Natur; Hegel betrachtet dasjenige, was der wissenschaftliche Beobachter über die Natur aussagt. Der erstere sucht durch sein wissenschaftliches Verfahren die Mannigfaligkeit der Naturerscheinungen auf eine Einheit zurückzuführen; er erklärt den einen Vorgang aus dem andern; er strebt nach Ordnung, nach organischer Übersicht über das Ganze, das sich seinen Sinnen als eine ungeordnete Vielheit darbietet. Hegel sucht in den Resultaten des Naturforschers Ordnung und harmonische Übersicht. Er fügt zu der Wissenschaft der Natur die Wissenschaft der Gedanken über die Natur hinzu. Alle Gedanken, die man sich über die Welt macht, bilden naturgemäß ein einheitliches Ganzes, wie die Natur auch ein einheitliches Ganzes ist. Der wissenschaftliche Beobachter gewinnt seine Gedanken an den einzelnen Dingen; deshalb treten sie zunächst auch in seinem Geiste als einzelne auf, einer neben dem andern. Betrachten wir sie so nebeneinander, so schließen sie sich zu einem Ganzen zusammen, innerhalb dessen jeder Einzelne ein Glied ist.

Dieses Ganze der Gedanken will die Philosophie Hegels sein. So wenig der Naturforscher, der die Gesetze des Sternenhimmels feststellen will, glaubt, daß er aus diesen Gesetzen heraus den Sternenhimmel aufbauen kann; so wenig glaubt Hegel, der die gesetzmäßigen Zusammenhänge innerhalb der Gedankenwelt sucht, daß er aus den Gedanken heraus irgend welche naturwissenschaftliche Gesetze finden könne, die nur durch erfahrungsgemäßes Beobachten festgestellt werden können. Was immer wieder behauptet wird, Hegel habe aus dem reinen Denken die volle und unbeschränkte Erkenntnis des Weltganzen schöpfen wollen, beruht auf nichts weiter, als auf einem naiven Mißverständnis seiner Anschauung. Er hat doch deutlich genug gesagt: „Das, was ist, zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie; denn was vernünftig ist, das ist wirklich, was wirklich ist, das ist vernünftig. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden; die Eule der Minerva beginnt erst in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Das heißt doch wohl nichts anderes, als daß die thatsächlichen Erkenntnisse schon da sein müssen, wenn der Denker kommt, und sie von seinem Gesichtspunkte aus beleuchtet. Man verlange nur nicht von Hegel, daß er neue Naturgesetze aus dem reinen Denken hätte ableiten sollen; denn das wollte er durchaus nicht. Nein, er wollte nichts anderes, als über die Summe der Naturgesetze, die zu seiner Zeit vorhanden waren, ein philosophisches Licht werfen. Von dem Naturforscher verlangt niemand, daß er den Sternenhimmel schaffe, obgleich er über ihn seine Forschungen anstellt; Hegels Ansichten werden für unfruchtbar erklärt, weil er, der über den Zusammenhang der Naturgesetze nachgedacht hat, nicht zugleich diese Naturgesetze geschaffen hat.

Wozu der Mensch zuletzt kommt, indem er sich in die Dinge vertieft, das ist ihr Wesen. Es liegt ihnen zu Grunde. Das, was der Mensch als seine höchsten Erkenntnisse aufnimmt, ist zugleich das tiefste Wesen der Dinge.

Der im Menschen erscheinende Gedanke ist also auch der objektive Gehalt der Welt. Man kann sagen: der Gedanke ist zuerst in der Welt auf eine unbewußte Weise; dann wird er von dem menschlichen Geiste aufgenommen; er erscheint sich selbst in dem menschlichen Geiste. So wie der Mensch, wenn er den Blick in die Natur richtet, zuletzt den Gedanken findet, der ihm deren Erscheinungen begreiflich macht, so findet er, wenn er Einkehr hält in sich selbst, auch hier zuletzt den Gedanken. Wie das Wesen der Natur die Gedanken sind, so ist auch des Menschen eigenes Wesen Gedanke. Im menschlichen Selbstbewußtsein schaut sich also der Gedanke selbst an. Die Wesenheit der Welt kommt zu sich selbst. In den andern Naturgeschöpfen arbeitet der Gedanke; seine Wirksamkeit ist nicht auf sich selbst, sondern auf anderes gerichtet. Die Natur enthält daher den Gedanken; aber im denkenden Menschen ist der Gedanke nicht nur enthalten, er wirkt nicht nur; sondern er ist auf sich selbst gerichtet. In der äußeren Natur lebt sich der Gedanke zwar auch aus, aber er fließt da in ein Anderes aus; im Menschen lebt er in sich selbst. So erscheint für Hegel der ganze Weltprozeß als ein Gedankenprozeß. Und alle Vorgänge dieses Prozesses stellen sich dar als Vorstufen zu dem höchsten Ereignisse, das es giebt: zu dem denkenden Erfassen des Gedankens selbst. Dieses Ereignis spielt sich im menschlichen Selbstbewußtsein ab. Der Gedanke arbeitet sich also fortschreitend hindurch bis zu seiner höchsten Erscheinungsform, in der er sich selbst begreift.

Wenn man somit irgend ein Ding der Wirklichkeit, einen Vorgang anblickt, so wird man immer eine bestimmte Entwickelungsform des Gedankens in diesem Dinge oder Vorgange sehen. Der Weltprozeß ist fortschreitende Gedankenentwickelung. Außer der höchsten Stufe dieser Entwickelung enthalten alle anderen Stadien einen Widerspruch. Es ist G e d a n k e in ihnen, aber er hat mehr in sich, als er in einem solchen niedrigen Stadium ausgiebt. Er überwindet daher diese seine widerspruchsvolle Erscheinungs-

form und eilt zu einer höheren, die ihm mehr entspricht. Es ist also der Widerspruch, der die Gedankenentwickelung vorwärts treibt. Wenn der Naturbeobachter die Dinge denkend beobachtet, so bildet er sich daher in sich widerspruchsvolle Begriffe von denselben. Wenn dann der philosophische Denker diese aus der Naturbeobachtung gewonnenen Gedanken aufgreift, so findet er in ihnen widerspruchsvolle ideelle Gebilde. Aber dieser Widerspruch ist es gerade, der es ihm möglich macht, aus den einzelnen Gedanken ein ganzes Gedankengebäude zu machen. Er sucht das in einem Gedanken auf, was widerspruchsvoll ist. Und es ist widerspruchsvoll, weil der Gedanke auf eine höhere Stufe seiner Entwickelung weist. Durch den in ihm enthaltenen Widerspruch deutet also jeder Gedanke auf einen andern, auf den er im Laufe der Entwickelung zueilt. So kann der Philosoph bei dem einfachsten Gedanken beginnen, der ganz leer ist an Inhalt, bei dem abstrakten Sein. Er wird durch den in diesem Gedanken selbst liegenden Widerspruch aus ihm herausgetrieben zu einer höheren und weniger widerspruchsvollen Stufe, und dann weiter, bis er bei dem höchsten Stadium anlangt, bei dem in sich selbst lebenden Gedanken, welches die höchste Äußerung des Geistes ist.

Hegel hat also den menschlichen Geist bei seiner höchsten Thätigkeit, dem Denken, ergriffen, und dann zu zeigen versucht, welchen Sinn innerhalb des Weltganzen diese höchste Thätigkeit hat. Sie stellt das Ereignis dar, in dem das in die ganze Welt ausgegossene Urwesen sich wieder findet. Die höchsten Verrichtungen, durch die dieses Wiederfinden geschieht, sind Kunst, Religion und Philosophie. In dem Naturwerke ist der Gedanke vorhanden; aber er ist sich hier selbst entfremdet; er erscheint nicht in seiner ureigenen Gestalt. Wenn man einen wirklichen Löwen ansieht, so ist dieser ja nichts anderes als die Verkörperung des Gedankens „Löwe“; aber es handelt sich hier nicht um den Gedanken des Löwen, sondern um das körperhafte Wesen; dieses Wesen selbst geht der Gedanke nichts an.

Erst, wenn ich es begreifen will, suche ich den Gedanken. Ein Kunstwerk, das einen Löwen darstellt, trägt, was ich an dem wirklichen Wesen nur begreifen kann, äußerlich an sich. Das Körperhafte ist nur da, um den Gedanken an sich erscheinen zu lassen. Der Mensch erschafft Kunstwerke, damit er das, was er sonst an den Dingen nur in Gedanken erfaßt, auch in äußerer Anschauung vor sich hat. Der Gedanke kann sich in Wirklichkeit, in seiner ihm eigenen Gestalt, nur im menschlichen Selbstbewußtsein erscheinen. Was in Wirklichkeit nur hier erscheint, das prägt der Mensch dem sinnlichen Stoffe ein, damit es scheinbar auch an ihm erscheine. Als Goethe vor den Kunstwerken der Griechen stand, drängte es ihn zu dem Ausspruche: da ist Notwendigkeit, da ist Gott. In Hegels Sprache, in der Gott der Gedankengehalt der Welt ist, der sich im menschlichen Selbstbewußtsein selbst begreift, würde das heißen: Aus den Kunstwerken blicken uns die höchsten Offenbarungen der Welt entgegen, die uns in Wirklichkeit nur innerhalb unseres eigenen Geistes zu teil werden. Die Philosophie enthält den Gedanken in seiner ganz reinen Form, in seiner ureigensten Wesenheit. Die höchste Erscheinungsform, welche das göttliche Urwesen, die Gedankenwelt, annehmen kann, ist in der Philosophie enthalten. Im Sinne Hegels kann man sagen: göttlich, d. i. gedankenerfüllt ist die ganze Welt, aber in der Philosophie erscheint das Göttliche ganz unmittelbar in seiner Göttlichkeit, während es in anderen Erscheinungen die Gestalten des Ungöttlichen annimmt. Zwischen der Kunst und der Philosophie steht die Religion. Der Gedanke lebt in ihr noch nicht als reiner Gedanke, sondern im Bilde, im Symbol. Das ist auch bei der Kunst der Fall; aber bei ihr ist das Bild ein solches, das der äußeren Anschauung entlehnt ist; die Bilder der Religion sind vergeistigt.

Zu diesen höchsten Erscheinungsformen des Gedankens verhalten sich alle andern menschlichen Lebensäußerungen wie unvollkommene Vorstufen. Aus solchen Vorstufen setzt

sich das ganze geschichtliche Leben der Menschheit zusammen. Wer daher den äußeren Hergang der historischen Erscheinungen verfolgt, wird manches finden, das dem reinen Gedanken, der Gegenstand der Vernunft ist, nicht entspricht. Wer aber tiefer blickt, wird sehen, daß in der geschichtlichen Entwickelung doch der vernünftige Gedanke sich verwirklicht. Er verwirklicht sich nur auf eine Art, die in ihrer unmittelbaren Äußerlichkeit ungöttlich erscheint. Man kann daher im ganzen doch sagen: „Alles Wirkliche ist vernünftig“. Und gerade darauf kommt es an, daß sich im Ganzen der Geschichte der Gedanke, der historische Weltgeist verwirkliche. Das einzelne Individuum ist nur ein Werkzeug zur Verwirklichung der Zwecke dieses Weltgeistes. Weil Hegel in dem Gedanken das höchste Wesen der Welt erkennt, deshalb verlangt er auch von dem Individuum, daß es sich den allgemeinen, in der Weltentwickelung waltenden Gedanken unterordne. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigentliche partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches der Wille des Weltgeistes ist. Dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht; er ist in dem allgemeinen bewußtlosen Instinkt der Menschen; sie sind innerlich dazu getrieben und haben keine weitere Haltung, dem, welcher die Ausführung solchen Zweckes in seinem Interesse übernommen hat, Widerstand zu leisten. Die Völker sammeln sich vielmehr um sein Panier; er zeigt ihnen und führt das aus, was ihr eigener immanenter Zweck ist. Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, so haben sie das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zweckes zu sein, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wut der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen, und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine: die Individuen werden geopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich somit als der Kampf

der Individuen vor, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der tierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinkt des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine, vorherrscht, und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend." Der Einzelne kann nur in der Betrachtung, in seinem Denken den Allgeist umfassen. Nur in der Weltbetrachtung ist Gott in ihm ganz gegenwärtig. Wo der Mensch handelt, wo er ins thätige Leben eingreift, da ist er ein Glied und kann deshalb auch nur als Glied an der allgemeinen Vernunft teilnehmen. Aus solchen Gedanken fließt auch Hegels Staatslehre. Mit seinem Denken ist der Mensch allein; mit seinen Thaten ist er Glied der Gemeinschaft. Die vernünftige Ordnung der Gemeinschaft, der Gedanke, der sie durchdringt, ist der Staat. Die einzelne Individualität als solche ist für Hegel nur in so weit etwas wert, als in ihr die allgemeine Vernunft, der Gedanke erscheint. Denn der Gedanke ist das Wesen der Dinge. Ein Naturprodukt hat es nicht in seiner Macht, den Gedanken in sich in seiner höchsten Form erscheinen zu lassen; der Mensch hat diese Macht. Er wird daher nur seine Bestimmung erreichen, wenn er sich zum Träger des Gedankens macht. Da der Staat der realisierte Gedanke ist, und der einzelne Mensch nur ein Glied innerhalb desselben, so hat der Mensch dem Staate und nicht der Staat dem Menschen zu dienen. „Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist.

Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Thätigkeit und Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und allgemein Gültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate.“ Wie steht es mit der Freiheit innerhalb einer solchen Lebensauffassung? Den Begriff von Freiheit, welcher der einzelnen menschlichen Persönlichkeit ein unbedingtes Recht zuerkennt, das Ziel und die Bestimmung ihrer Thätigkeit sich selbst zu setzen, läßt Hegel nicht gelten. Denn was sollte es für einen Wert haben, wenn diese einzelne Persönlichkeit ihr Ziel nicht aus der vernünftigen Gedankenwelt nähme, sondern sich nach völliger Willkür entschiede? Das wäre, nach seiner Meinung, gerade die Unfreiheit. Ein solches Individuum entspräche nicht seinem Wesen; es wäre unvollkommen. Ein vollkommenes Individuum kann nur sein Wesen verwirklichen wollen; und das Vermögen, dies zu thun, ist seine Freiheit. Dieses sein Wesen ist aber verkörpert im Staate. Handelt der Mensch im Sinne des Staates, so handelt er demnach frei. „Der Staat, an und für sich, ist das sittliche Ganze, Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisiert, während er sich in der Natur nur als das Andere seiner, als schlafender Geist verwirklicht. . . Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.“ Hegel kommt es nirgends auf die Dinge als solche, sondern stets auf den vernünftigen, gedanklichen Inhalt derselben an. Wie er auf dem Felde der Weltbetrachtung überall die Gedanken suchte, so wollte er auch das Leben vom Gesichtspunkte des Gedankens aus geleitet wissen. Deshalb kämpfte er gegen unbestimmte Staats- und Gesellschaftsideale, und warf sich zum Verteidiger des Wirklich-Bestehenden auf. Wer für ein unbestimmtes Ideal in der Zukunft schwärmt, der glaubt, nach Hegels Meinung,

daß die allgemeine Vernunft auf ihn gewartet habe, um zu erscheinen. Einem solchen müsse man besonders klar machen, daß in allem Wirklichen schon Vernunft sei. Er nannte den Professor Fries, dessen Kollege er in Jena, dessen Nachfolger er in Heidelberg war, den „Heerführer aller Seichtigkeit“, weil dieser aus dem „Brei des Herzens“ heraus ein solches Zukunftsideal geformt habe. In seinem Suchen nach den Gedanken im Wirklichen ging Hegel zuweilen bedenklich weit. So wenn er die Vernünftigkeit des philosophischen Lehrstuhls an der Berliner Universität darlegt: „Auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunktes, muß auch der Mittelpunkt aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die Philosophie ihre vorzügliche Pflege finden. . . . Diese Wissenschaft hat sich zu den Deutschen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort. Uns ist die Bewahrung dieses heiligen Lichtes anvertraut, und es ist unser Beruf, es zu pflegen und zu nähren und dafür zu sorgen, daß das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewußtsein seines Wesens, nicht erlösche und untergehe“.

Die weitgehende Verteidigung des Wirklichen und Bestehenden hat Hegel selbst von Seite derjenigen, die seiner Ideenrichtung freundlich gegenüberstanden, schwere Vorwürfe eingetragen. Es darf nicht übersehen werden, daß diese Verteidigung in eine Zeit fiel, in der innerhalb der Wirklichkeit die schlimmsten Träger der Reaktion am Werke waren. Ein Anhänger Hegels, Johann Eduard Erdmann, schreibt darüber: „Das entschiedene Übergewicht, welches namentlich in der Mitte der zwanziger Jahre, der Hegelschen Philosophie vor allen gleichzeitigen Systemen eingeräumt ward, hat seinen Grund darin, daß der momentanen Ruhe, welche den wilden Kämpfen im politischen, religiösen und kirchlich-politischen Gebiete gefolgt war, eine Philosophie entsprach, welche Feinde tadelnd, Freunde lobend „Restaurationsphilosophie“ genannt haben. Sie ist dies in viel weiterer Ausdehnung als, die den Namen erfanden, gemeint haben“.

Man darf aber auch nicht übersehen, daß gerade durch seinen Wirklichkeitssinn Hegel eine im hohen Grade lebenfreundliche Anschauung schuf. Schelling hat mit seiner „Philosophie der Offenbarung“ eine Anschauung für das Leben schaffen wollen. Allein wie fremd sind die Begriffe seiner Gottesbetrachtung dem unmittelbar-wirklichen Leben des Tages! Es könnte eine solche Anschauung höchstens ihren Wert für jene Feieraugenblicke des Lebens haben, in denen der Mensch sich von der Alltäglichkeit zurückzieht und den höchsten Stimmungen hingiebt; in denen er, sozusagen, keinen Weltdienst, sondern allein noch Gottesdienst verrichtet. Hegel hat dagegen den Menschen mit dem Gefühle durchdringen wollen, daß er auch in der alltäglichen Wirklichkeit dem Allgemein-Göttlichen dient. Bei ihm reicht gleichsam das Göttliche herunter bis in die kleinsten Dinge, während es sich bei Schelling in die höchsten Regionen des Daseins zurückzieht. Weil er die Wirklichkeit und das Leben liebte, deshalb suchte Hegel sie so vernünftig als möglich vorzustellen. Er wollte, daß der Mensch jeden Schritt und Tritt mit Vernunft mache. Im Grunde schätzte er die Einzelpersönlichkeit doch nicht gering. Wir sehen dies aus Aussprüchen wie diesen: „Das Reichste ist das Konkreteste und Subjektivste, und das sich in die einfachste Tiefe zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste, zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, eben so sehr alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freiesten macht, zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist“. Aber, um „reine Persönlichkeit“ zu werden, muß sich der Einzelne auch mit dem ganzen Vernünftigen durchdringen und es zu seinem Selbst machen. Denn die „reine Persönlichkeit“ ist zugleich das Höchste, wozu sich der Mensch hinaufentwickeln kann, was er aber keineswegs von Natur aus schon ist. Hat er sich dahin erhoben, dann gilt von ihm das Hegelsche Wort: „Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemein-

schaftliches Wissen, denn der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß: dieses Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst". Nur ein Mensch, in dem solches verwirklicht ist, verdient, nach Hegels Meinung, im höchsten Sinne des Wortes den Namen Persönlichkeit. Denn bei ihm fällt Vernunft und Individualität zusammen; er verwirklicht den Gott in sich, dem er in seinem Bewußtsein das Organ giebt, um sich selbst anzuschauen. Alle Gedanken blieben abstrakte, unbewußte ideelle Gebilde, wenn sie im Menschen nicht lebendige Wirklichkeit gewännen. Ohne den Menschen wäre Gott in seiner höchsten Vollkommenheit gar nicht da. Er wäre das unfertige Welturwesen. Er wüßte nichts von sich. Hegel hat diesen Gott vor seiner Verwirklichung im Leben dargestellt. Den Inhalt dieser Darstellung bildet die Logik. Sie ist ein Gebäude von leblosen, starren, stummen Gedanken. Hegel nennt sie selbst das „Reich der Schatten". Sie soll gewissermaßen zeigen, wie Gott in seinem innersten ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist. Da aber die Selbstanschauung notwendig zum Wesen Gottes gehört, so ist der Inhalt der Logik noch der tote Gott, der nach Dasein verlangt. In Wirklichkeit ist dieses Reich der reinen, abstrakten Wahrheit nirgends vorhanden; nur unser Verstand kann es von dem lebendigen Wirklichen abtrennen. Es giebt im Sinne Hegel kein irgendwo existierendes, fertiges Urwesen, sondern nur ein solches, das in ewiger Bewegung, in stetem Werden ist. Diese ewige Wesenheit ist „die ewig wirkliche Wahrheit, in welcher die ewig wirkende Vernunft frei für sich ist, und für die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur ihrer Offenbarung dienend und Gefäße ihrer Ehre sind". Wie sich im Menschen die Gedankenwelt selbst ergreift, das wollte Hegel darstellen. Er hat in anderer Form Goethes Anschauung ausgesprochen:

„Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern“ (vergl. Seite 71 oben). In Hegels Sprache übersetzt, heißt das: Wenn der Mensch denkend sein eigenes Wesen erkennt, dann hat dieser Akt nicht nur eine individuelle, persönliche Bedeutung, sondern eine ganz universelle; das Wesen des Weltalls erreicht in der Selbsterkenntnis des Menschen seinen Gipfel, seine Vollendung, ohne die es Fragment bliebe.

Die Hegelsche Vorstellung des Erkennens faßt dieses nicht wie ein Erfassen eines Inhaltes auf, der ohne dasselbe fertig irgendwo in der Welt vorhanden ist, nicht als eine Thätigkeit, die Abbilder des wirklichen Geschehens schafft. Was im Sinne Hegels im denkenden Erkennen geschaffen wird, das ist sonst nirgends in der Welt vorhanden, nur eben im Erkennen. Wie die Pflanze auf einer gewissen Stufe ihrer Entwickelung die Blüte hervorbringt, so erzeugt das Weltall den Inhalt der menschlichen Erkenntnis. Und ebenso wenig die Blüte vor ihrer Entstehung vorhanden ist, so wenig ist es der Gedankeninhalt der Welt, der im menschlichen Geiste zum Vorschein kommt. Eine Weltanschauung, die der Meinung ist, daß in der Erkenntnis nur Abbilder von schon vorhandenem Inhalt entstehen sollen, macht den Menschen zum müßigen Zuschauer der Welt, die ohne ihn auch vollkommen fertig da wäre. Hegel macht dagegen den Menschen zum thätigen Mitarbeiter am Weltgeschehen, dem ohne ihn der Gipfel fehlen würde.

Grillparzer hat Hegels Meinung über das Verhältnis des Denkens zur Welt in einem bedeutsamen Ausspruch charakterisiert:

> Möglich, daß du uns lehrst prophetisch das göttliche Denken,
> Aber das menschliche, Freund, richtest du sicher zu Grund.

Der Dichter meint hier mit dem menschlichen Denken dasjenige, das eben seinen Inhalt fertig in der Welt voraussetzt und nichts sein will als das Abbild desselben. Für Hegel ist der Ausspruch kein Tadel. Denn dieses Denken über etwas Anderes ist, nach seiner Ansicht, noch nicht das höchste, das vollkommenste Denken. Wenn man über ein Ding der Natur nachdenkt, so sucht man einen Begriff, der mit seinem äußeren Gegenstande „übereinstimmt“. Man begreift dann durch den Gedanken, den man sich bildet, was der äußere Gegenstand ist. Man hat es mit zweierlei zu thun, mit dem Gedanken und mit dem Gegenstande. Will man aber bis zum höchsten Gesichtspunkt emporsteigen, den der Mensch erklimmen kann, dann darf man sich nicht scheuen, auch noch zu fragen, was denn der Gedanke selbst ist. Dazu haben wir aber kein anderes Mittel als nur wieder den Gedanken. Im höchsten Erkennen ergreift also der Gedanke sich selbst. Er fragt nicht mehr nach einer Übereinstimmung mit etwas anderem. Er hat es nur mit sich allein zu thun. Dieses Denken, das keine Anlehnung an ein Äußeres, an irgend einen Gegenstand hat, erscheint Grillparzer wie ein Zerstörer des Denkens, das die Aufschlüsse giebt über die in Zeit und Raum ausgebreiteten mannigfaltigen Dinge der sinnlichen und geistigen Wirklichkeit. Aber so wenig der Maler die Natur zerstört, wenn er ihre Linien und Farben auf der Leinwand wiedergiebt, so wenig zerstört der Denker die Ideen der Natur, wenn er sie in ihrer geistigen Reinheit ausspricht. Es ist merkwürdig, daß man gerade in dem Denken ein der Wirklichkeit feindliches Element sehen will, weil es von der Fülle des sinnlichen Inhaltes abstrahiert. Ja, abstrahiert denn der Maler nicht, indem er bloß Farbe, Ton und Linie giebt, von allen übrigen Merkmalen eines Gegenstandes? Hegel hat alle solchen Einwände mit seinem hübschen Scherz getroffen. Wenn das in der Welt wirksame Urwesen „ausgleitet und aus dem Boden, wo es herumspaziert, ins Wasser fällt, so wird es ein Fisch, ein Organisches, ein Lebendiges. Wenn es nun eben so ausgleitet und ins reine Denken fällt —

denn auch das reine Denken soll nicht sein Boden sein — so soll es, dahineinplumpsend, etwas Schlechtes, Endliches werden, von dem man sich eigentlich schämen muß, zu sprechen, wenn's nicht Amtshalber geschähe und weil einmal nicht zu leugnen ist, daß eine Logik da sei. Das Wasser ist ein so kaltes, schlechtes Element und es ist dem Leben doch so wohl darin. Soll denn das Denken ein viel schlechteres Elment sein? Soll das Absolute sich sogar schlecht darin befinden und sich auch schlecht darin aufführen?"

Es ist durchaus in Hegels Sinn gesprochen, wenn man behauptet, das Urwesen der Welt habe die niedere Natur und den Menschen geschaffen; an diesem Punkte angelangt, habe es sich beschieden, und es dem Menschen überlassen, zu der Außenwelt und zu sich selbst hinzu, auch noch die Gedanken über die Dinge zu schaffen. So schafft das Urwesen im Verein mit dem Menschen den ganzen Inhalt der Welt. Der Mensch ist Mitschöpfer des Seins, nicht müßiger Zuschauer, nicht erkennender Wiederkäuer dessen, was ohne sein Dasein auch da wäre.

Was der Mensch in seinem innersten Dasein ist, das ist er nicht durch ein anderes, das ist er durch sich selbst. Deshalb betrachtet Hegel auch die Freiheit nicht als ein göttliches Geschenk, das dem Menschen ein für allemal in die Wiege gelegt worden ist, sondern als ein Ergebnis, zu dem er im Laufe seiner Entwickelung allmählich gelangt. Von dem Leben in der Außenwelt, von der Befriedigung im rein sinnlichen Dasein erhebt er sich zum Begreifen seines geistigen Wesens, seiner eigenen Innenwelt. Dadurch macht er sich auch unabhängig von der Außenwelt; er folgt seiner inneren Wesenheit. Der Volksgeist enthält Naturnotwendigkeit und fühlt sich in Bezug auf seine Sitten ganz abhängig von dem, was außer dem einzelnen Menschen Sitte und Brauch, moralische Anschauung ist. Aber allmählich ringt sich die Persönlichkeit los von dieser in der Außenwelt niedergelegten sittlichen Anschauungswelt und dringt in ihr Inneres vor, indem sie erkennt, daß sie aus

ihrem eigenen Geist heraus sich sittliche Anschauungen entwickeln, moralische Vorschriften geben kann. Der Mensch erhebt sich zur Anschauung des in ihm waltenden Urwesens, das auch der Quell seiner Sittlichkeit ist. Er sucht nicht mehr in der Außenwelt, sondern in der eigenen Seele seine Sittengebote. Er macht sich nur mehr von sich abhängig. (§ 552 von Hegels „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“.) Diese Unabhängigkeit, diese Freiheit ist also nichts dem Menschen von vornherein Zukommendes, sie ist im Laufe der geschichtlichen Entwickelung erworben. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt der Menschheit im Bewußtsein der Freiheit.

Dadurch, daß Hegel in den höchsten Äußerungen des menschlichen Geistes Vorgänge sieht, in denen das Urwesen der Welt den Abschluß seiner Entwickelung, seines Werdens findet, werden ihm alle andern Erscheinungen zu Vorstufen dieses höchsten Gipfels; und dieser selbst erscheint als der Zweck, dem alles andere zustrebt. Diese Vorstellung von Zweckmäßigkeit im Weltall ist eine andere als diejenige, die sich die Weltschöpfung und Weltlenkung wie das Werk eines sinnreichen Technikers oder Maschinenkonstrukteurs denkt, der alle Dinge nützlichen Zielen gemäß eingerichtet hat. Solche Nützlichkeitslehren hat Goethe scharf abgewiesen. Er sagte am 20. Februar 1831 zu Eckermann (vergl. Gespräche Goethes mit Eckermann, Teil II): Der Mensch „unterläßt nicht, seine gewohnte Ansicht aus dem Leben auch in die Wissenschaft zu tragen und auch bei den einzelnen Teilen eines organischen Wesens nach deren Zweck und Nutzen zu fragen. Dies mag auch eine Weile gehen, und er mag auch in der Wissenschaft eine Weile durchkommen; allein gar bald wird er auf Erscheinungen stoßen, wo er mit einer so kleinen Ansicht nicht ausreicht, und wo er ohne höheren Halt sich in lauter Widersprüchen verwickelt. Solche Nützlichkeitslehrer sagen wohl: der Ochse habe Hörner, um sich damit zu wehren. Nun frage ich aber: warum hat das Schaf keine? Und wenn es welche hat, warum sind sie ihm um die Ohren

gewickelt, so daß sie ihm zu nichts dienen? Etwas anderes aber ist es, wenn ich sage: Der Ochse wehrt sich mit seinen Hörnern, weil er sie hat. Die Frage nach dem Warum? ist durchaus nicht wissenschaftlich. Etwas weiter kommt man mit der Frage Wie? Denn wenn ich frage: Wie hat der Ochse Hörner? so führt mich das auf die Betrachtung seiner Organisation und belehrt mich zugleich, warum der Löwe keine Hörner hat und haben kann." Trotzdem sieht Goethe in anderem Sinne in der ganzen Natur eine zweckmäßige Einrichtung, die zuletzt im Menschen ihr Ziel erreicht, also gleichsam alle ihre Werke so einrichtet, daß dieser zuletzt seine Bestimmung erreicht. Wir lesen in seinem „Winkelmann": „Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch seines Daseins erfreut?" Und auch davon ist Goethe überzeugt, daß das Wesen aller Erscheinungen in und durch den Menschen als Wahrheit zum Vorschein kommt (vergl. S. 71 oben). Wie alles in der Welt darauf angelegt ist, daß der Mensch eine würdige Aufgabe hat und diese lösen kann: das zu begreifen, ist das Ziel dieser Weltanschauung. Wie eine philosophische Rechtfertigung der Goetheschen Aussprüche nimmt sich aus, was Hegel am Schlusse seiner „Naturphilosophie" ausführt: „Im Lebendigen hat die Natur sich vollendet, und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten, und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten. Die Natur ist sich ein anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen und sich mit sich zu versöhnen ... Als der Zweck der Natur ist der Geist eben darum vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen." Dadurch vermochte diese Weltanschauung den Menschen so hoch zu stellen, weil sie in ihm verwirklicht sein läßt, was als Urkraft, als Urwesen

aller Welt zu Grunde liegt; was seine Verwirklichung durch den ganzen Stufengang aller übrigen Erscheinungen vorbereitet, aber erst im Menschen erreicht. Goethe und Hegel stimmen in dieser Vorstellung vollständig mit einander überein. Was der erstere aus seinem Anschauen der Natur und des Geistes heraus gewonnen hat, das spricht der letztere auf Grund des hellen, reinen Denkens aus.

Was Goethe mit einzelnen Naturvorgängen unternahm, sie durch ihr Werden, ihre Entwickelung zu erklären, das wendete Hegel auf den ganzen Kosmos an. Goethe fordert von dem, der das Wesen des Pflanzenorganismus begreifen will: „Werdend betrachte sie nun, wie nach und nach sich die Pflanze, stufenweise geführt, bildet zu Blüten und Frucht.“ Hegel will alle Welterscheinungen in der Stufenfolge ihres Werdens begreifen, vom einfachsten, dumpfen Wirken der trägen Materie bis hinauf zu dem selbstbewußten Geiste.

Reaktionäre Weltanschauungen.

„Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“ In diesen Worten Hegels ist einer der wichtigsten Charakterzüge seiner Vorstellungsart ausgesprochen. Er glaubte daran, daß die Dinge der Wirklichkeit den Widerspruch in sich tragen; und daß gerade darin der Antrieb zu ihrem Werden, zu ihrer lebendigen Bewegung liegt, daß sie diesen Widerspruch fortwährend zu überwinden suchen. Die Blüte würde niemals zur Frucht werden, wenn sie ohne Widerspruch wäre. Sie hätte dann keinen Anlaß, aus ihrem widerspruchlosen Dasein herauszugehen. Von einer genau entgegengesetzten Denkergesinnung ging Johann Friedrich Herbart (1776—1841) aus. Hegel ist ein scharfer Denker, aber zugleich ein wirklichkeitsdurstiger Geist. Er möchte nur Gedanken haben, die den reichen, gesättigten Gehalt der Welt in sich aufgenommen haben. Deshalb müssen seine Gedanken auch so in ewigem Flusse sein, in stetem Werden,

in widerspruchvoller Fortbewegung wie die Wirklichkeit selbst. Herbart ist ganz abstrakter Denker; er sucht die Dinge nicht zu durchdringen, sondern er betrachtet sie von seiner Denkerecke aus. Den rein logischen Denker stört der Widerspruch; er verlangt klare Begriffe, die neben einander bestehen können. Der eine darf den anderen nicht beeinträchtigen. Er sieht sich der Wirklichkeit gegenüber, die nun einmal widerspruchvoll ist, in einer eigentümlichen Lage. Die Begriffe, die sie ihm liefert, befriedigen ihn nicht. Sie verstoßen gegen sein logisches Bedürfnis. Dieses Gefühl der Unzufriedenheit wird zum Ausgangspunkte seiner Weltanschauung. Herbart sagt sich: wenn mir die vor meinen Sinnen und meinem Geiste ausgebreitete Wirklichkeit widerspruchvolle Begriffe liefert, so kann sie nicht die wahre Wirklichkeit sein, nach der mein Denken strebt. Daraus entsteht ihm seine Aufgabe. Die widerspruchvolle Wirklichkeit ist gar nicht wirkliches Sein, sondern nur Schein. In dieser Auffassung schließt sich Herbart bis zu einem gewissen Grade an Kant an. Während aber dieser das wahre Sein als ein dem denkenden Erkennen Unerreichbares erklärt, glaubt Herbart gerade dadurch von dem Schein zum Sein vorzudringen, daß er die widerspruchvollen Begriffe des Scheins bearbeitet und in widerspruchlose verwandelt. Wie der Rauch auf das Feuer, so deutet der Schein auf ein ihm zu Grunde liegendes Sein. Wenn wir aus dem widerspruchvollen, unseren Sinnen und unserem Geiste gegebenen Weltbilde, ein widerspruchloses durch das logische Denken herausarbeiten, so haben wir in dem letzteren das, was wir suchen. Es erscheint uns zwar nicht in dieser seiner Widerspruchlosigkeit; aber es liegt hinter dem, was uns erscheint als die wahre, echte Wirklichkeit. Herbart geht also nicht darauf aus, die unmittelbar vorliegende Wirklichkeit als solche zu begreifen, sondern er schafft eine andere Wirklichkeit, durch die die erstere erst erklärlich werden soll. Er kommt dadurch zu einem abstrakten Gedankensystem, das sich gegenüber der reichen, vollen Wirklichkeit recht dürftig ausnimmt. Die wahre Wirklich-

keit kann keine Einheit sein, denn eine solche müßte ja die unendliche Mannigfaltigkeit der wirklichen Dinge und Vorgänge mit allen ihren Widersprüchen in sich enthalten. Sie muß eine Vielheit von einfachen, sich ewig gleichen Wesen sein, in denen es kein Werden, keine Entwickelung giebt. Nur ein einfaches Wesen, das unveränderlich seine Merkmale bewahrt, ist widerspruchlos. Ein Wesen, das sich entwickelt, ist in einem Augenblicke etwas anderes als in dem anderen, das heißt, es widerspricht in einem Zeitpunkte der Eigenheit, die es in einem anderen hat. Eine Vielheit einfacher, sich nie ändernder Wesen ist also die wahre Welt. Und was wir wahrnehmen, sind nicht diese einfachen Wesen, sondern nur ihre Beziehungen zu einander. Diese Beziehungen haben mit dem wahren Wesen nichts zu thun. Wenn ein einfaches Wesen in eine Beziehung zu einem anderen tritt, so werden beide dadurch nicht verändert; ich aber nehme das Ergebnis ihrer Beziehung wahr. Unsere unmittelbare Wirklichkeit ist eine Summe von Beziehungen zwischen den wirklichen Wesen. Wenn ein Wesen aus seiner Beziehung zu einem Wesen heraustritt, und dafür in eine solche zu einem dritten Wesen kommt, so ist etwas geschehen, ohne daß von diesem Geschehen das Sein der Wesen selbst berührt worden ist. Dieses Geschehen nehmen wir wahr. Es ist unsere scheinbare, widerspruchvolle Wirklichkeit. Interessant ist, wie Herbart auf Grund dieser seiner Anschauung das Leben der Seele sich vorstellt. Diese ist ebenso wie alle anderen wirklichen Wesen ein Einfaches, in sich Unveränderliches. Es tritt nun in Beziehungen mit anderen seienden Wesen. Der Ausdruck dieser Beziehungen ist das Vorstellungsleben. Alles, was sich in uns abspielt: Vorstellen, Fühlen, Wollen ist ein Beziehungsspiel zwischen der Seele und der übrigen Welt der einfachen Seienden. Man sieht, das Seelenleben ist dadurch zu einem Schein von Verhältnissen gemacht, in die das einfache Seelenwesen mit der Welt eingeht. Herbart ist ein mathematischer Kopf. Und im Grunde ist seine ganze Weltvorstellung aus mathematischen Vorstellungen heraus

geboren. Eine Zahl ändert sich nicht, wenn sie das Glied einer Rechnungsoperation wird. Drei bleibt Drei, ob es zu Vier addiert, oder von Sieben subtrahiert wird. Wie die Zahlen innerhalb der Rechnungsoperationen, so stehen die einfachen Wesen innerhalb der Beziehungen, die sich zwischen ihnen herausbilden. Und deshalb wird Herbart auch die Seelenkunde zu einem Rechenexempel. Er sucht die Mathematik auf die Psychologie anzuwenden. Wie sich die Vorstellungen gegenseitig bedingen, wie sie auf einander wirken, was für Ergebnisse sie durch ihr Zusammensein liefern, das wird von ihm berechnet. Das „Ich" ist ihm nicht die geistige Wesenheit, die wir in unserem Selbstbewußtsein ergreifen, sondern es ist das Resultat des Zusammenwirkens aller Vorstellungen, somit nichts anderes als auch eine Summe, ein höchster Ausdruck von Beziehungen. Von dem einfachen Wesen, das unserem Seelenleben zu Grunde liegt, wissen wir nichts, wohl aber erscheinen uns seine fortwährenden Beziehungen zu anderen Wesen. In dieses Spiel von Beziehungen ist also ein Wesen verstrickt. Dies drückt sich in der Thatsache aus, daß sie alle nach einem Mittelpunkt hinstreben; und dieser Mittelpunkt ist der Ichgedanke.

Herbart gewinnt die Möglichkeit, von dem Gesichtspunkte dieser seiner Weltanschauung aus, die Gedanken der Unsterblichkeit, und eines weisen, zielbewußten göttlichen Weltregierers zu retten. Für Fichte kann es eine Unsterblichkeit in dem gewöhnlichen Sinne nicht geben, denn das Ich als das wahre Seelenwesen ist nur insofern vorhanden, als es sich selbst erfaßt, ja sogar selbstthätig an seinem Dasein mitarbeitet. Sein Dasein geht in seinem Selbsterfassen auf. Nur durch sein Wollen greift es über sich hinaus. Es schafft etwas, was fortwirkt, auch wenn es nicht vorgestellt wird. Es lebt sich ein in eine Weltordnung, die hinausgeht über das Selbstbewußtsein. Diese Weltordnung ist für Fichte aber auch das göttliche Wesen. Gegenüber allen Kirchenreligionen muß eine solche religiöse Ansicht als Atheismus gelten. Fichte wurde desselben daher

auch angeklagt und aus seiner jenenser Lehrthätigkeit als Gottesleugner entfernt. Schelling macht in seiner ersten Zeit den Geist, der im einzelnen Menschen erscheint, zu einem Erinnerungsbilde des göttlichen Wesens. Beide, Gott und endlicher Geist, sind also im Grunde ein und dasselbe. Der einzelne Geist kann sich aber doch nicht ein fortwährendes, abgesondertes Dasein zuschreiben; denn er ist in Gott. Nur Gott ist unsterblich, und die individuelle Seele ein Gedanke, eine Gedächtnisvorstellung innerhalb des Allgeistes. Wenn auch im Laufe seiner Entwickelung Schelling immer mehr von den menschlichen Seeleneigenschaften in seinen Gott hineingelegt hat, wenn er ihn auch immer persönlicher gemacht hat: dieses Verhältnis des Einzelgeistes zum Allgeist bleibt innerhalb seiner sich fortentwickelnden Weltanschauung dasselbe. Ähnlich liegt die Sache bei Hegel. Das Urwesen kommt im Einzelwesen zu seinem vollkommensten Ausdrucke. Aber wenn es sich diese seine vollkommenste Form nicht mehr wirklich giebt, ist das Urwesen nicht als Einzel-, sondern nur als Allgeist vorhanden. Man sieht, die Fragen nach Unsterblichkeit und Gott haben innerhalb der Weltanschauungen Fichtes, Schellings, Hegels in der Form, in der sie für Kant und seine Vorgänger eine Rolle spielen und in der theologischen Wissenschaft einheimisch sind, gar nicht aufgeworfen werden können. Es ist ein ganz anderes Verhältnis von Einzelgeist und Allgeist unter den Voraussetzungen dieser Philosophen vorhanden, als mit diesen Fragen gemeint ist.

Anders bei Herbart. Sein einfaches Seelenwesen ist unveränderlich. Es entsteht nicht, es vergeht nicht. Es war vorhanden, als dies scheinbare Leben begann, das der Mensch mit seinem Ich umschließt; und es wird sich aus diesen Beziehungen wieder loslösen, und fortbestehen, wenn dieses Leben aufhört. — Zu einer Gottesvorstellung ganz im theologischen Sinne kommt Herbart durch sein Weltbild, das viele einfache Wesen enthält, die das Geschehen durch ihre Beziehungen hervorbringen. Wir nehmen innerhalb dieses Geschehens Zweckmäßigkeit wahr. Die Beziehungen

könnten aber, wenn die Wesen, die, ihrem eigenen Sein nach, gar nichts mit einander zu thun haben, sich selbst überlassen wären, nur zufällige, chaotische sein. Daß sie zweckmäßig sind, deutet also auf einen weisen Weltenlenker, der ihre Beziehungen ordnet. So hat neben Herbarts durch reines Denken gewonnenem Weltbilde ganz gut noch ein theologisches Platz. Fichte, Schelling, Hegel suchen nach einer Weltanschauung, die restlos das ganze menschliche Vorstellen auffaugt, also auch das theologische; Herbart stellt sich in die Ecke mit seinem widerspruchlosen Weltbilde, und läßt neben seinem Denken das theologische bestehen. „Das Wesen der Gottheit näher zu bestimmen, vermag niemand", sagt er. „Die Anmaßungen der Systeme, die von Gott als einem bekannten, in scharfen Umrissen aufzufassenden Gegenstande reden, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data versagt sind" verurteilt er.

Das Handeln des Menschen und seine Kunstschöpfungen hängen in diesem Weltbild vollständig in der Luft. Es fehlt jede Möglichkeit, sie demselben einzufügen. Denn welches Verhältnis soll bestehen zwischen einer Beziehung einfacher Wesen, denen alle Vorgänge gleichgiltig sind, und zwischen den Thaten der Menschen? Daher muß Herbart sowohl für die Ethik als für die Ästhetik eine selbständige Wurzel suchen. Er glaubt sie im menschlichen Gefühle zu finden. Wenn der Mensch Dinge oder Vorgänge wahrnimmt, so kann sich das Gefühl des Gefallens oder Mißfallens daran knüpfen. So gefällt es uns, wenn der Wille eines Menschen eine Richtung nimmt, die mit dessen Überzeugung übereinstimmt. Wenn wir das Gegenteil wahrnehmen, setzt sich in uns das Gefühl des Mißfallens fest. Wegen dieses Gefühles nennen wir den Einklang der Überzeugung mit dem Wollen sittlich gut, den Mißklang sittlich verwerflich. Ein solches Gefühl kann sich nur an ein Verhältnis zwischen moralischen Elementen knüpfen. Der Wille als solcher ist uns moralisch gleichgiltig. Die Überzeugung auch. Erst wenn sie zusammenwirken, kommt ethisches Wohlgefallen

oder Mißfallen zum Vorschein. Herbart nennt ein Verhältnis moralischer Elemente eine praktische Idee. Er zählt fünf solcher praktisch-ethischen Ideen auf: die Idee der sittlichen Freiheit, bestehend in der Übereinstimmung von Willen und Überzeugung; die Idee der Vollkommenheit, die darauf beruht, daß das Starke im Vergleich mit dem Schwachen gefällt; die Idee des Rechtes, die aus dem Mißfallen an dem Streit entspringt; die Idee des Wohlwollens, die das Gefallen ausdrückt, das man empfindet, wenn ein Wille den anderen fördert; und die Idee der Vergeltung, die fordert, daß alles Wohl und Wehe, das von einem Individuum ausgegangen ist, an diesem wieder ausgeglichen wird. Auf einem menschlichen Gefühle, auf der moralischen Empfindung baut Herbart die Ethik auf. Er sondert sie von der Weltanschauung, die es mit dem zu thun hat, was *ist*, und macht sie zu einer Summe von Forderungen dessen, was *sein soll*. Er verbindet sie mit der Ästhetik, ja macht sie zu einem Bestandteil derselben. Denn auch diese Wissenschaft enthält Forderungen über ein Seinsollendes. Auch sie hat es mit Verhältnissen zu thun, an die sich Gefühle knüpfen. Die einzelne Farbe läßt uns ästhetisch gleichgiltig. Wenn eine andere neben sie tritt, so kann dies Zusammensein uns befriedigen, oder mißfallen. Was in seinem Zusammensein gefällt, ist schön; was mißfällt ist häßlich. *Robert Zimmermann* (1824—98) hat auf diesen Grundsätzen eine Wissenschaft der Kunst auferbaut. Von ihr ist nur ein Teil die Ethik oder die Wissenschaft vom Guten, welche diejenigen schönen Verhältnisse betrachtet, die im Gebiete des Handelns in Betracht kommen.

Herbart hat, wegen seines auf das Mathematisch-Notwendige angelegten Geistes, mit Glück diejenigen Vorgänge des menschlichen Seelenlebens betrachtet, die wirklich bei allen Menschen in gleicher Weise sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit abspielen. Die intimeren, individuelleren werden das natürlich nicht sein. Das Originelle und Eigenartige in jeder Persönlichkeit wird solch mathematischer Verstand übersehen. Er wird aber eine gewisse Einsicht in das Durch-

schnittsmäßige des Geistes erlangen und zugleich mit seiner rechnerischen Sicherheit eine Herrschaft über die Entwickelung des Geistes. Wie die mechanischen Gesetze es sind, die uns zur Technik befähigen, so die Gesetze des Seelenlebens zur Erziehung, zur Technik der Ausbildung der Seele. Deshalb ist Herbarts Arbeit auf dem Gebiete der Pädagogik fruchtbar geworden. Er hat unter Pädagogen eine reiche Anhängerschaft gefunden. Aber nicht nur unter diesen. Das scheint bei dieser Weltanschauung, die ein Bild dürftiger, grauer Allgemeinheiten bietet, nicht auf den ersten Blick einleuchtend. Es erklärt sich aber daraus, daß gerade die Weltanschauungbedürftigsten Naturen einen gewissen Hang nach solchen Allgemeinbegriffen haben, die sich mit starrer Notwendigkeit wie die Glieder eines Rechenexempels aneinanderreihen. Es hat etwas Bestrickendes, zu erleben, wie sich Gedankenglied an Gedankenglied kettet, weil es das Gefühl der Sicherheit erweckt. Man schätzt die mathematischen Wissenschaften wegen dieser Sicherheit so hoch. Sie bauen sich gleichsam von selbst auf; wir geben nur das Gedankenmaterial dazu her, und überlassen das weitere der selbstthätigen logischen Notwendigkeit. Bei dem Fortgang des Hegelschen Denkens, das mit Wirklichkeit gesättigt ist, müssen wir fortwährend eingreifen. Es ist mehr Wärme, mehr Unmittelbarkeit in diesem Denken; dafür aber bedarf sein Fortfließen immerwährend unseres Zuthuns. Es ist ja die Wirklichkeit, die wir in Gedanken einfangen; diese immer fließende, in jedem ihrer Punkte individuelle Wirklichkeit, die jeder logischen Starrheit widerstrebt. Auch Hegel hat zahlreiche Schüler und Anhänger. Aber diese sind weit weniger treu als diejenigen Herbarts. So lange Hegels mächtige Persönlichkeit seine Gedanken belebte, so lange übte sie ihren Zauber, und überzeugend wirkte, worauf dieser Zauber lag. Nach seinem Tode gingen viele seiner Schüler die eigenen Wege. Und das ist nur natürlich. Denn wer selbständig ist, wird auch sein Verhältnis zur Wirklichkeit auf selbständige Art gestalten. Bei Herbarts Schülern nehmen wir ein anderes wahr. Sie sind treu. Sie bilden die Lehren des Meisters

fort; den Grundstock seiner Gedanken aber behalten sie in unveränderter Form bei. Wer sich in Hegels Denkweise einlebt, der vertieft sich in den Werdegang der Welt, der in unzähligen Entwickelungsstufen sich darlebt. Da kann der Einzelne zwar angeregt werden, diesen Weg des Werdens zu gehen; er kann aber die einzelnen Stufen nach seiner individuellen Vorstellungsart gestalten. Bei Herbart hat man es mit einem fest in sich gefügten Gedankensystem zu thun, das durch seine solide Struktur Vertrauen einflößt. Man kann es ablehnen. Nimmt man es aber an, dann wird man es auch in seiner ursprünglichen Gestalt annehmen müssen. Denn das Individuelle, das Persönliche, das zwingt, sein eigenes Selbst dem fremden Selbst gegenüberzustellen: dieses fehlt gerade.

*   *
*

„Das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meinige damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.“ Diese Worte äußerte Arthur Schopenhauer (1788—1860) im Beginne seiner Universitätszeit einmal zu Wieland. Aus dieser Stimmung heraus ist seine Weltanschauung erwachsen. Harte eigene Erlebnisse und die Beobachtung trauriger Erfahrungen Anderer hatte Schopenhauer hinter sich, als er in der philosophischen Gedankenarbeit ein neues Lebensziel ergriff. Der plötzliche Tod des Vaters, der durch einen Fall von einem Speicher herbeigeführt wurde, die schlimmen Erlebnisse innerhalb des kaufmännischen Berufes, der Anblick von Schauplätzen des menschlichen Elends auf den Reisen, die der Jüngling machte, und vieles andere hatten in ihm weniger das Bedürfnis hervorgerufen, die Welt zu erkennen, weil er sie für des Erkennens wert erachtete, als vielmehr das ganz andere, in der Betrachtung der Dinge sich ein Mittel zu schaffen, sie zu ertragen. Er brauchte eine Weltanschauung zur Beruhigung seiner düsteren Gemütsverfassung. Als er 1809 die Universität bezog, waren die Gedanken, die Kant,

Fichte und Schelling der deutschen Weltanschauungsentwickelung einverleibt haben, in voller Nachwirkung. Hegels Stern war eben im Aufgehen. Er hatte 1806 sein erstes größeres Werk „die Phänomenologie des Geistes“ erscheinen lassen. In Göttingen hörte Schopenhauer die Lehren Gottlob Ernst Schulzes, des Verfassers des „Aenesidemus“, der zwar in gewisser Beziehung Kants Gegner war, der aber dem Studenten doch Kant und Plato als die beiden großen Geister bezeichnete, an die er sich zu halten habe. Mit Feuereifer versenkte sich Schopenhauer in Kants Vorstellungsart. Er bezeichnet die Revolution, die dadurch in seinem Kopfe hervorgebracht wurde, als eine geistige Wiedergeburt. Er findet bei ihr um so mehr seine Befriedigung, als er sie in voller Übereinstimmung findet mit den Ansichten des anderen Philosophen, auf den ihn Schulze hingewiesen hatte, mit denen Platos. Sagt doch dieser: so lange wir uns zu den Dingen und Vorgängen bloß wahrnehmend verhalten, sind wir wie Menschen, die in einer finsteren Höhle festgebunden sitzen, so daß sie den Kopf nicht drehen können, und nichts sehen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der ihnen gegenüberliegenden Wand, die Schattenbilder wirklicher Dinge, die zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt werden, ja auch von einander und jeder von sich selbst nur die Schatten. Wie diese Schatten zu wirklichen Dingen, so verhalten sich unsere Wahrnehmungsdinge zu den Ideen, die das wahrhaft Wirkliche sind. Die Dinge der wahrnehmbaren Welt entstehen und vergehen, die Ideen sind ewig. Hat nicht Kant ein gleiches gelehrt? Ist nicht auch für ihn die wahrnehmbare Welt nur Erscheinungswelt? Zwar den Ideen hat der Königsberger Weise nicht diese urewige Wirklichkeit zugeschrieben; aber in der Auffassung der in Raum und Zeit ausgebreiteten Wirklichkeit herrscht, für Schopenhauer, zwischen Plato und Kant völlige Übereinstimmung. Bald wurde diese Ansicht auch seine unumstößliche Wahrheit. Er sagte sich: Ich erhalte von den Dingen Kenntnis, insofern ich sie sehe, höre, fühle u. s. w., mit einem Worte: insofern

ich sie vorstelle. Ein Gegenstand ist für mich nur in meiner Vorstellung vorhanden. Himmel, Erde u. s. w. sind also meine Vorstellungen, denn das „Ding an sich“, das ihnen entspricht, ist nur dadurch mein Gegenstand geworden, daß es den Charakter der Vorstellung angenommen hat.

So unbedingt richtig Schopenhauer nun alles fand, was Kant über den Vorstellungscharakter der Wahrnehmungswelt vorbrachte, so wenig befriedigt fühlte er sich durch dessen Bemerkungen über das „Ding an sich“. Auch Schulze war ja ein Gegner dieser Ansichten Kants. Wie können wir von einem „Dinge an sich“ etwas wissen, wie können wir überhaupt nur ein Wort über dasselbe aussprechen, wenn wir nur von Vorstellungen wissen, und das „Ding an sich“ gänzlich außerhalb aller Vorstellung liegt? Schopenhauer mußte einen anderen Weg suchen, um zum „Ding an sich“ zu kommen. Er wurde bei diesem Suchen viel mehr von den zeitgenössischen Weltanschauungen beeinflußt, als er je zugegeben hat. Das Element, das Schopenhauer zu seiner aus Kant und Plato gewonnenen Überzeugung hinzufügte, als Ding an sich, das treffen wir bei Fichte, dessen Vorlesungen er 1811 in Berlin gehört hat. Und wir treffen es auch bei Schelling. Die reifste Form der Ansichten Fichtes konnte Schopenhauer in Berlin hören. Uns ist diese Form in den nachgelassenen Schriften Fichtes überliefert. Dieser verkündet eindringlich, während ihm Schopenhauer — nach eigenem Geständnis — „aufmerksam zuhört“, daß alles Sein zuletzt in einem Universalwillen begründet ist. Sobald der Mensch den Willen in sich vorfindet, gewinnt er die Überzeugung, daß es eine von seinem Individuum unabhängige Welt giebt. Der Wille ist nicht Wissen des Individuums, sondern eine Form des wirklichen Seins. Fichte hätte diese seine Weltanschauung auch bezeichnen können: „Die Welt als Wissen und Wille“. Und in Schellings Schrift „über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ steht doch der Satz: „Es

giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden". — Daß Wollen Ursein ist, wird auch zu Schopenhauers Ansicht. Wenn das Wissen ausgelöscht wird, bleibt der Wille übrig. Denn der Wille geht dem Wissen voran. Das Wissen hat seinen Ursprung in meinem Gehirn. Dieses muß aber hervorgebracht sein durch eine thätige, schöpferische Kraft. Der Mensch kennt eine solche schöpferische Kraft in seinem eigenen Wollen. Schopenhauer sucht nun nachzuweisen, daß auch das, was in den übrigen Dingen wirksam ist, Wille ist. Der Wille liegt somit als „Ding an sich" der bloß vorgestellten Wirklichkeit zu Grunde. Und von diesem „Ding an sich" können wir wissen. Es liegt nicht, wie das Kantsche, jenseits unseres Vorstellens; wir erleben sein Wirken innerhalb unseres eigenen Organismus.

Auch Goethe übte einen tiefgehenden Einfluß auf Schopenhauer aus. Vom Herbst 1813 bis zum Mai 1814 genoß dieser den Umgang mit dem Dichter. Goethe führte den Philosophen persönlich in die Lehre von den Farben ein. Die Anschauungsart des ersteren entsprach vollständig den Vorstellungen, die sich Schopenhauer über die Art gebildet hatte, wie unsere Sinnesorgane und unser Geist verfahren, wenn sie Dinge und Vorgänge wahrnehmen. Goethe hatte über die Wahrnehmungen des Auges, über Licht und Farben sorgfältige und ausgedehnte Untersuchungen angestellt und deren Ergebnis in seinem Werke „Zur Farbenlehre" verarbeitet. Er ist zu Ansichten gelangt, die von denen Newtons, des Begründers der modernen Farbenlehre, abweichen. Man kann den Gegensatz, der zwischen Newton und Goethe auf diesem Gebiete besteht, nicht von dem richtigen Gesichtspunkte aus beurteilen, wenn man nicht von dem Grundunterschied in den Weltauffassungen der beiden Persönlichkeiten ausgeht. Goethe selbst hat leider durch seine Polemik

gegen Newtons Farbenlehre viel dazu beigetragen, die Sache unklar zu machen. Er hat Fehler in einzelnen Versuchen und Lehrsätzen Newtons nachzuweisen gesucht. Wenn man aber, wie dies bei Goethe der Fall ist, auf dem Boden einer ganz anderen Betrachtungsweise steht als derjenige, den man bekämpft, dann sollte man nicht einzelne Sätze der gegnerischen Anschauung bekämpfen. Denn, so lange diese dieselbe bleibt, wird sich auch bei Richtigstellung von Fehlern im einzelnen an dem Gegensatz im großen und ganzen nichts ändern. Goethe betrachtet die Sinnesorgane des Menschen als die besten, die höchsten physikalischen Apparate. Für die Farbenwelt muß ihm daher das Auge die höchste Instanz sein zur Feststellung der gesetzmäßigen Zusammenhänge. Newton und die Physiker untersuchen die in Frage kommenden Erscheinungen in der Weise, die von Goethe als das „größte Unheil der neueren Physik" bezeichnet wird und die, wie bereits im anderen Zusammenhang (S. 71) angeführt, darin besteht, daß „man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat, und bloß in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja was sie leisten kann, dadurch beschränken und beweisen will". Das Auge nimmt Hell und Dunkel oder Licht und Finsternis, und innerhalb des hell-dunklen Beobachtungsfeldes die Farben wahr. Goethe bleibt innerhalb dieses Feldes stehen und sucht nachzuweisen, wie Licht, Finsternis und Farbe zusammenhängen. Newton und seine Anhänger wollen die Licht- und Farbenvorgänge beobachten, wie sie sich außerhalb des menschlichen Organismus im Raum abspielen, wie sie also auch verlaufen müßten, wenn es kein Auge gäbe. Eine solche vom Menschen abgesonderte Außensphäre hat aber für die Goethesche Weltanschauung keine Berechtigung. Nicht dadurch gelangen wir zum Wesen eines Dinges, daß wir von den Wirkungen absehen, die wir gewahr werden; sondern in der genauen, mit dem Geiste erfaßten Gesetzmäßigkeit dieser Wirkungen haben wir dieses Wesen gegeben. Die Wirkungen, die das Auge wahrnimmt, in ihrer Gesamtheit erfaßt und in ihrem gesetz-

mäßigen Zusammenhange dargestellt, sind das Wesen des Lichtes und der Farben — nicht eine vom Auge abgesonderte Welt äußerer Vorgänge, die mit künstlichen Instrumenten festgestellt werden soll. „Denn eigentlich unternehmen wir es umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Thaten, seine Handlungen zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten. Die Farben sind Thaten des Lichtes, Thaten und Leiden. In diesem Sinne können wir von denselben Aufschlüsse über das Licht erwarten. Farben und Licht stehen zwar unter einander in dem genauesten Verhältnis, aber wir müssen uns beide als der ganzen Natur angehörig denken; denn sie ist es ganz, die sich dadurch dem Sinne des Auges besonders offenbaren will." Man findet hier Goethes Weltansicht auf einen speziellen Fall angewendet. Im menschlichen Organismus, durch seine Sinne, durch seine Seele offenbart sich, was in der übrigen Natur verborgen liegt. Sie gelangt im Menschen an ihren Gipfel. Wer daher die Wahrheit der Natur außer dem Menschen sucht, wie Newton, der kann sie, nach Goethes Grundansicht, nicht finden.

Schopenhauer sieht in der Welt, die dem Geiste in Raum und Zeit gegeben ist, nur eine Vorstellung dieses Geistes. Das Wesen dieser Vorstellungswelt enthüllt sich uns in dem Willen, von dem wir unseren eigenen Organismus durchdrungen sehen. Er kann daher sich nicht einlassen auf eine physikalische Lehre, die das Wesen der Licht- und Farbenerscheinungen nicht in den dem Auge gegebenen Vorstellungen sieht, sondern in einer Welt, die abgesondert von dem Auge vorhanden sein soll. Goethes Vorstellungsart mußte ihm daher sympathisch sein, weil sie innerhalb der Vorstellungswelt des Auges stehen bleibt. Er fand in ihr eine Bestätigung dessen, was er selbst über

diese Welt annehmen mußte. Der Kampf zwischen Goethe und Newton ist keine physikalische Frage, sondern eine Angelegenheit der ganzen Weltanschauung. Wer der Ansicht ist, daß sich über die Natur etwas ausmachen läßt durch Experimente, die vom Menschen abgesondert sind, der muß auf dem Boden der Newtonschen Farbenlehre stehen bleiben. Die moderne Physik ist dieser Ansicht. Sie kann daher über Goethes Farbenlehre nur das Urteil fällen, das Herrmann Helmholtz in seiner Abhandlung „Goethes Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen" ausgesprochen hat: „Wo es sich um Aufgaben handelt, die durch die in Anschauungsbildern sich ergehenden dichterischen Divinationen gelöst werden können, hat sich der Dichter der höchsten Leistungen fähig gezeigt, wo nur die bewußt durchgeführte induktive Methode hätte helfen können, ist er gescheitert." Sieht man in den menschlichen Anschauungsbildern nur Produkte, die zu der Natur hinzukommen, so muß man feststellen, was in der Natur, abgesehen von diesen Anschauungsbildern, geschieht. Sieht man in ihnen, wie Goethe, Offenbarungen der in der Natur enthaltenen Wesenheiten, so wird man sich an sie halten, wenn man die Wahrheit erforschen will. Schopenhauer steht allerdings weder auf dem einen, noch auf dem anderen Standpunkte. Er will in den Wahrnehmungen der Sinne gar nicht das Wesen der Dinge erkennen; er lehnt die physikalische Methode ab, weil diese nicht bei dem stehen bleibt, was uns einzig und allein vorliegt, bei den Vorstellungen. Aber auch er hat die Frage aus einer rein physikalischen zu einer Weltanschauungsfrage gemacht. Und da er im Grunde doch auch bei seiner Weltanschauung von dem Menschen ausgegangen ist, nicht von einer vom Menschen abgesonderten Außenwelt, so mußte er sich für Goethe entscheiden. Denn dieser hat für die Farbenlehre die Konsequenz gezogen, die sich notwendig für den ergeben muß, der in dem Menschen mit seinen gesunden Sinnen den „größten und genauesten physikalischen Apparat" sieht. Hegel, der als Philosoph ganz auf dem Boden dieser

Beltanschauung steht, muß daher energisch für Goethes
farbenlehre eintreten. Wir lesen in seiner Naturphilo-
ophie: „Die dem Begriffe angemessene Darstellung der
farben verdanken wir Goethe'n, den die Farben und das
icht früh angezogen haben, sie zu betrachten, besonders
ann von seiten der Malerei; und sein reiner, einfacher
aturſinn, die erste Bedingung des Dichters, mußte solcher
Barbarei der Reflexion, wie sie sich in Newton findet, wider-
reben. Was von Plato an über Licht und Farbe
atuiert und experimentiert worden ist, hat er durch-
enommen. Er hat das Phänomen einfach aufgefaßt;
nd der wahrhafte Instinkt der Vernunft besteht darin, das
Phänomen von der Seite anzufassen, wo er sich am ein-
achsten darstellt."

Der wesentliche Grund aller Weltvorgänge ist für
Schopenhauer der Wille. Er ist ein ewiges, dunkles Streben
ach Dasein. Er enthält keine Vernunft. Denn die Ver-
unft entsteht erst in dem menschlichen Gehirn, das vom
Willen geschaffen wird. Während Hegel die Vernunft, den
Geist zum Weltengrunde macht und in der menschlichen
Vernunft nur eine individuelle Verwirklichung der allgemeinen
Weltvernunft sieht, läßt Schopenhauer die Vernunft nur
ls Produkt des Gehirnes gelten, als eine Schaumblase,
ie zuletzt entsteht, wenn der vernunftlose dunkle Drang,
er Wille, alles andere geschaffen hat. Bei Hegel sind alle
Dinge und Vorgänge vernünftig, denn sie werden ja von
er Vernunft hervorgebracht; bei Schopenhauer ist alles
nvernünftig, denn es ist von dem unvernünftigen Willen
ervorgebracht. An Schopenhauer sieht man so deutlich
vie nur irgend möglich, das Wort Fichtes bestätigt: Was
nan für eine Weltanschauung wähle, das hängt davon ab,
vas für ein Mensch man ist. Schopenhauer hat böse Er-
ahrungen gemacht, er hat die Welt von ihrer schlechtesten
Seite kennen gelernt, bevor er sich entschlossen hat, über sie
achzudenken. Ihn befriedigt es daher, diese Welt als in
hrem Wesen unvernünftig vorzustellen, als das Ergebnis
ines blinden Willens. Die Vernunft hat, nach seiner

Denkweise, keine Macht über die Unvernunft. Denn sie entsteht selbst als das Ergebnis der Unvernunft, sie ist Schein und Traum, aus dem Willen herausgezeugt. Schopenhauers Weltanschauung ist die in Gedanken umgesetzte düstere Grundstimmung seines Gemütes. Sein Auge war nicht darauf eingestellt, die vernünftigen Einrichtungen des Daseins mit Freuden zu verfolgen; es sah nur die in Leiden und Schmerzen sich ausdrückende Unvernunft des blinden Willens. Seine Sittenlehre konnte sich daher auch nur auf die Wahrnehmung des Leidens gründen. Moralisch ist ihm eine Handlung nur, wenn sie auf dieser Wahrnehmung beruht. Das Mitleid muß Quelle der menschlichen Thaten sein. Was könnte der besseres thun, der einsieht, daß alle Wesen leiden, als alle seine Handlungen von dem Mitgefühl leiten lassen. Da in dem Willen das Unvernünftige und Schlechte liegt, so wird der Mensch moralisch um so höher stehen, je mehr er das ungestüme Wollen in sich ertötet. Der Ausdruck des Willens in der einzelnen Person ist die Selbstsucht, der Egoismus. Wer sich dem Mitgefühl hingiebt, also nicht für sich, sondern für andere will, der ist über den Willen Herr geworden. — Ein Weg, um von dem Willen loszukommen, besteht in der Hingabe an das Kunstschaffen und an die Eindrücke, die von Kunstwerken ausgehen. Der Künstler schafft nicht, weil er etwas begehrt, weil sein eigensüchtiges Wollen auf Dinge und Vorgänge gerichtet ist. Er schafft aus unegoistischer Freude. Er versenkt sich in das Wesen der Dinge als reiner Betrachter. Ebenso ist es bei dem Genießen der Kunstwerke. Wenn wir vor einem Kunstwerke stehen, und sich die Begierde in uns regt: wir möchten es besitzen, dann sind wir noch in die niedrigen Gelüste des Willens verstrickt. Erst wenn wir die Schönheit bewundern, ohne sie zu begehren, haben wir uns auf den erhabenen Standpunkt erhoben, auf dem wir nicht mehr von dem blinden Willen abhängig sind. Dann aber ist die Kunst für uns etwas geworden, was uns für Augenblicke erlöst von der Unvernuft des blind wollenden Daseins. Am reinsten ist diese Erlösung im Genusse der musikalischen

Kunstwerke. Denn die Musik spricht nicht durch die Vorstellung zu uns wie die anderen Kunstarten. Sie bildet nichts ab in der Natur. Da alle Naturdinge und Vorgänge nur Vorstellungen sind, so können die Künste, welche diese Dinge und Vorgänge zum Vorbild nehmen, auch nur als Verkörperungen von Vorstellungen an uns herankommen. Die Töne erzeugt der Mensch ohne natürliches Vorbild aus sich heraus. Weil er den Willen, als sein Wesen, in sich hat, so kann es auch nur der Wille sein, der die Welt der Musik aus sich ganz unmittelbar ausströmt. Deshalb spricht die Musik so stark zum menschlichen Gemüte, weil sie die Verkörperung dessen ist, was das innerste Wesen des Menschen, sein wahres Sein, den Willen, ausdrückt. Und es ist ein Triumph des Menschen, daß er eine Kunst hat, in der er willensfrei, selbstlos das genießt, was der Ursprung alles Begehrens, der Ursprung aller Unvernunft ist. Diese Anschauung Schopenhauers über die Musik ist wieder das Ergebnis seiner ganz persönlichen Eigenart. Schon als Hamburger Kaufmannslehrling schreibt er an seine Mutter: „Wie fand das himmlische Samenkorn Raum auf unserem harten Boden, auf welchem Notwendigkeit und Mängel um jedes Plätzchen streiten? Wir sind verbannt vom Urgeist und sollen nicht zu ihm empordringen. — Und doch hat ein mitleidiger Engel die himmlische Blume für uns erfleht und sie prangt hoch in voller Herrlichkeit auf diesem Boden des Jammers gewurzelt. — Die Pulsschläge der göttlichen Tonkunst haben nicht aufgehört, zu schlagen durch die Jahrhunderte der Barbarei und ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen ist uns in ihr geblieben, jedem Sinn verständlich und selbst über Laster und Tugend erhaben.“

Man kann an der Stellung, welche die beiden Gegenfüßler der Weltanschauung, Hegel und Schopenhauer, zur Kunst einnehmen, sehen, wie die Weltauffassung eingreift in das persönliche Verhältnis des Menschen zu den einzelnen Gebieten des Lebens. Hegel, der in der Vorstellungs- und Ideenwelt des Menschen das sah, worauf die ganze äußere

Natur als zu ihrer Vollendung hinstrebt, kann die vollkommenste Kunst auch nur in derjenigen sehen, wo der Geist am höchsten, am vollendetsten erscheint, und wo er doch zugleich an demjenigen haftet, was fortwährend nach ihm hinstrebt. Jedes Gebilde der äußeren Natur will Geist sein; aber es erreicht ihn nicht. Wenn nun der Mensch ein solches äußeres, räumliches Gebilde schafft, dem er den Geist einprägt, den es sucht, aber durch sich selbst nicht erreichen kann, dann hat er ein vollkommenes Kunstwerk geschaffen. Das ist in der Plastik der Fall. Was sonst nur im Innern der menschlichen Seele als gestaltloser Geist, als Idee erscheint, das gestaltet der plastische Künstler aus dem rohen Stoff heraus. Die Seele, das Gemüt, die wir in unserem Bewußtsein ohne Gestalt wahrnehmen: sie sprechen aus der Statue, aus einem Gebilde des Raumes. In dieser Vermählung von Sinnenwelt und geistiger Welt liegt das Kunstideal einer Weltanschauung, die im Hervorbringen des Geistes den Zweck der Natur sieht, also das Schöne auch nur in einem Werke sehen kann, das als unmittelbarer Ausdruck des an der Natur zum Vorschein kommenden Geistes erscheint. Wer dagegen, wie Schopenhauer in aller Natur nur Vorstellung sieht, der kann unmöglich dieses Ideal in einem Werke sehen, das die Natur nachahmt. Er muß zu einer Kunstart greifen, die frei von aller Natur ist: das ist die Musik.

Alles was zur Austilgung, ja Abtötung des Willens führt, sah Schopenhauer folgerichtig für erstrebenswert an. Denn ein Vertilgen des Willens bedeutet Vertilgen des Unvernünftigen in der Welt. Der Mensch soll nicht wollen. Er soll alles Begehren in sich ertöten. Die Askese ist daher Schopenhauers moralisches Ideal. Der Weise wird alle Wünsche in sich auslöschen, seinen Willen vollständig verneinen. Er bringt es so weit, daß kein Motiv ihn noch zum Wollen nötigt. Sein Streben besteht nur noch in dem quietistischen Drange nach Erlösung von allem Leben. In den weltverneinenden Lebensansichten des Buddhismus sah Schopenhauer eine hohe Weisheitslehre. Man kann

daher seine Weltansicht gegenüber der Hegelschen eine reaktionäre nennen. Hegel suchte den Menschen überall mit dem Leben auszusöhnen, er strebte darnach, alles Handeln als die Mitarbeit an einer vernünftigen Ordnung der Welt darzustellen. Schopenhauer betrachtet die Lebensfeindschaft, die Abkehr von der Wirklichkeit, die buddhistische und christliche Weltflucht als Ideal des Weisen.

* * *

In der Hegelschen Art der Welt- und Lebensanschauung liegt etwas, was Zweifel und Fragen hervortreiben kann. Hegels Ausgangspunkt ist das reine Denken, die abstrakte Idee, die er selbst als „austernhaftes, graues oder ganz schwarzes“ Wesen bezeichnet (Brief an Goethe vom 20. Febr. 1821), von der er aber zugleich behauptet, daß sie aufzufassen sei als die „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“. Das Ziel, zu dem er kommt, ist der inhaltvolle, individuelle Menschengeist, durch den das erst zum Vorschein kommt, was in dem Grauen, Austernhaften nur ein schattenhaftes Dasein führt. Eine Persönlichkeit als lebendiges, selbstbewußtes Wesen ist also außer dem menschlichen Geiste nicht vorhanden. Hegel leitet daher das Inhaltreiche, das wir in uns erleben aus dem Ideellen ab, das wir erdenken müssen. Man kann es verstehen, daß Geister von einer gewissen Gemütsanlage sich von dieser Welt- und Lebensansicht abgestoßen fühlten. Nur Denker von solch selbstlos hingebungsvoller Art wie Karl Rosenkranz (1805—1879) waren imstande, sich ganz in den Gedankengang Hegels einzuleben und in voller Übereinstimmung mit diesem selbst ein Ideengebäude zu schaffen, das wie eine Wiedergabe des Hegelschen aus einer weniger bedeutenden Natur heraus erscheint. Andere konnten nicht begreifen, wie sich der Mensch durch die reine Idee aufklären soll über die Unendlichkeit und Mannigfaltigkeit der Eindrücke, die auf ihn einstürmen, wenn er den Blick

auf die farben- und formenreiche Natur richtet, und wie er dadurch etwas gewinnen soll, daß er von den Erlebnissen der Empfindungs-, Gefühls- und Vorstellungswelt seiner Seele den Blick erhebt zu der eisigen Höhe des reinen Gedankens. Einen Ausdruck fand diese durch Hegels Vorstellungsart unbefriedigte Stimmung in der Gedankenströmung, die ihre Vertreter hatte in Franz Benedikt Baader (1765—1841), Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832), Immanuel Hermann Fichte (1797—1879), Christian Hermann Weiße (1801—1866), Anton Günther (1785—1862), K. F. E. Trahndorff (1782—1863), Martin Deutinger (1815—1864) und Hermann Ulrici (1806—1884). Sie waren bestrebt, an die Stelle des grauen, austernhaften, reinen Gedankens Hegels ein lebenerfülltes, persönliches Urwesen, einen individuellen Gott zu setzen. Baader nannte es eine „gottesleugnerische Vorstellung", zu glauben, Gott erlange erst im Menschen sein vollkommenes Dasein. Gott muß eine Persönlichkeit sein; und die Welt darf nicht so, wie sich das Hegel vorstellt, als ein logischer Prozeß aus ihm hervorgehen, in dem mit Notwendigkeit immer ein Begriff einen anderen hervortreibt. Nein, die Welt muß Gottes freie That, eine Schöpfung seines allmächtigen Willens sein. Dadurch nähern sich diese Denker der christlichen Offenbarungslehre. Sie zu rechtfertigen und wissenschaftlich zu begründen, wird der mehr oder weniger bewußte Zweck ihres Nachsinnens. Baader versenkte sich in die Mystik Jacob Böhmes (1575—1624), des Meisters Eckhart (1250—1329), Taulers (1290—1361) und Paracelsus' (1493—1541), in deren bilderreicher Sprache er ein viel geeigneteres Mittel fand, die tiefsten Wahrheiten auszusprechen, als in den reinen Gedanken der Hegelschen Lehre. Daß er auch Schelling veranlaßte, seine Gedanken durch Aufnahme Jacob Böhmischer Vorstellungen zu vertiefen, mit wärmerem Inhalt zu erfüllen, ist bereits ausgeführt worden (vergl. S. 84f.). Bemerkenswerte Erscheinungen innerhalb der Weltanschauungsentwickelung werden immer Persönlichkeiten wie Krause sein. Er war Mathe-

matiker. Er hat sich durch den stolzen, logisch-vollkommenen Charakter dieser Wissenschaft nicht bestimmen lassen, die Weltanschauungsfragen, die seine tiefsten Geistesbedürfnisse befriedigen sollten, nach dem Muster der Methode zu lösen, die ihm in dieser Wissenschaft geläufig war. Der Typus für solche Denker ist der große Mathematiker Newton, der die Erscheinungen des sichtbaren Weltalls wie ein Rechenexempel behandelte und daneben die Grundfragen der Weltanschauung für sich in einer dem Offenbarungsglauben nahestehenden Weise befriedigte. Eine Ansicht, die das Urwesen der Welt in den Dingen und Vorgängen sucht, kann Krause nicht anerkennen. Wer Gott in der Welt sucht, wie Hegel, kann ihn nicht finden. Denn zwar ist die Welt in Gott, Gott aber nicht in der Welt, sondern als selbständiges, in sich seligruhendes Wesen vorhanden. Krauses Ideenwelt liegt zu Grunde der „Gedanke eines unendlichen, selbständigen Wesens, welches außer sich nichts hat, an sich aber und in sich als der eine Grund alles ist, und welches wir mithin auch als den Grund denken von Vernunft, Natur und Menschheit". Er will nichts gemeinsam haben mit einer Anschauung, welche „das Endliche oder die Welt als den Inbegriff des Endlichen für Gott selbst hält, vergöttert, mit Gott verwechselt". Man möge sich in die unseren Sinnen und unserem Geiste gegebene Wirklichkeit noch so vertiefen, niemals wird man dadurch zum Urgrunde alles Seins kommen, von dem man nur dadurch eine Vorstellung erhalten kann, daß man die Beobachtung alles endlichen Daseins begleitet sein läßt von dem ahnenden Schauen eines Überweltlichen. Immanuel Hermann Fichte hielt in seinen Schriften „Sätze zur Vorschule der Theologie" (1826) und „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" (1829) eine scharfe Abrechnung mit dem Hegelianismus. Er hat in zahlreichen Werken dann seine Auffassung, daß ein bewußtes, persönliches Wesen den Welterscheinungen zu Grunde gelegt werden müsse, zu begründen und zu vertiefen gesucht. Um der Gegnerschaft gegen die von dem reinen Denken ausgehende Anschauung

Hegels eine nachdrückliche Wirkung zu verschaffen, verband er sich mit den gleichgesinnten Freunden Weiße, Sengler, K. Ph. Fischer, Chalybäus, Fr. Hoffmann, Ulrici, Wirth u. a. im Jahre 1837 zur Herausgabe der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie". Nach J. H. Fichtes Überzeugung ist nur derjenige zu der höchsten Erkenntnis emporgestiegen, der begriffen hat, daß „der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Gedanke die Idee des in seiner idealen, wie realen Unendlichkeit sich wissenden, durchschauenden Ursubjekts oder der absoluten Persönlichkeit" ist. „Die Weltschöpfung und Erhaltung, was eben die Weltwirklichkeit ausmacht, besteht lediglich in der ununterbrochenen, vom Bewußtsein durchdrungenen Willenserweisung Gottes, so daß er nur Bewußtsein und Wille, beides aber in höchster Einheit, er allein mithin Person, oder sie im eminentesten Sinne ist." Chr. Hermann Weiße glaubte von der Hegelschen Weltanschauung zu einer vollkommen theologischen Betrachtungsweise aufsteigen zu müssen. In der christlichen Idee von den drei Persönlichkeiten in der einigen Gottheit sah er das Ziel seines Denkens. Diese Idee suchte er daher mit einem ungemeinen Aufwand von Scharfsinn als Ergebnis eines natürlichen, unbefangenen Denkens hinzustellen. Bei ihm ist die philosophische Weltanschauung wieder vollständig an dem Punkte angekommen, an dem sie zur Zeit der Scholastik stand. Die Vernunft wird zur Stütze des Offenbarungsglaubens. Etwas unendlich reicheres als Hegel mit seiner grauen Idee glaubte Weiße zu besitzen in seiner dreieinigen persönlichen Gottheit, der lebendiger Wille eigen ist. Dieser lebendige Wille „wird, mit einem Worte, der innergöttlichen Natur ausdrücklich die Gestalt und keine andere geben, welche in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes allerorten vorausgesetzt wird, wenn sie Gott sowohl vor der Schöpfung der Welt, als auch bei und nach derselben in dem lichten Elemente seiner Herrlichkeit, als umgeben von einer unabsehbaren Heerschar dienender Geister mit einer flüssigen, immateriellen Leiblichkeit vorstellt,

durch die ihm überall ausdrücklich auch sein Verkehr mit der geschaffenen Welt vermittelt wird".

Anton Günther, der „Wiener Philosoph" und der unter seinem Einfluß stehende Martin Deutinger bewegen sich mit ihren Weltanschauungsgedanken ganz innerhalb des Rahmens der katholisch-theologischen Vorstellungsart. Der erstere sucht den Menschen dadurch von der natürlichen Weltordnung loszulösen, daß er ihn in zwei Stücke zertrennt, in ein Naturwesen, das der notwendigen Gesetzmäßigkeit wie die niedrigeren Dinge angehört, und in ein Geistwesen, das ein selbständiger Teil einer höheren Geisterwelt ist und ein Dasein hat wie ein „seiendes" Wesen bei Herbart. Er glaubte dadurch das Hegeltum, das im Geiste nur eine höhere Stufe des Naturdaseins sieht, zu überwinden, und eine christliche Weltanschauung zu begründen. Die Kirche selbst war nicht dieser Ansicht, denn in Rom wurden Günthers Schriften auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Deutinger kämpfte heftig gegen Hegels reines Denken, das, nach seiner Ansicht, das lebensvolle Sein nicht verschlingen dürfe. Der lebendige Wille gilt ihm höher, als der reine Gedanke. Jener kann als schaffender wirklich etwas hervorbringen; dieser ist machtlos und abstrakt. Diesen lebendigen Willen macht auch Trahndorff zu seinem Ausgangspunkte. Nicht aus dem Schattenreich der Ideen kann die Welt erklärt werden, sondern der kraftvolle Wille muß diese Ideen ergreifen, um wirkliches Dasein zu schaffen. Nicht im denkenden Begreifen der Welt erschließt sich dem Menschen deren tiefster Gehalt, sondern in einer Gemütserregung, in der Liebe, durch die sich der Einzelne an die Gesamtheit, an den im All waltenden Willen hingiebt. Man sieht es ganz deutlich: alle diese reaktionären Denker sind bemüht, das Denken und seinen Gegenstand, die reine Idee, zu überwinden. Sie wollen dieses Denken nicht als die höchste Geistesäußerung des Menschen gelten lassen. Trahndorff will, um das Urwesen der Welt zu begreifen, dieses nicht erkennen, sondern lieben. Es soll ein Gegenstand für das Gemüt, nicht

für die Vernunft sein. Durch das klare, reine Denken, glauben diese Philosophen, werde die warme, religiöse Hingabe an die Urkräfte des Daseins zerstört.

Dieser letzteren Vorstellung liegt eine mißverständliche Auffassung der Hegelschen Gedankenwelt zu Grunde. Dieses Mißverständnis trat besonders in den Anschauungen zu Tage, die sich nach Hegels Tode über dessen Stellung zur Religion geltend machten. Die Unklarheit, die über diese Stellung herrschend wurde, spaltete die Anhängerschaft Hegels in eine Partei, die in seiner Weltanschauung eine feste Stütze des geoffenbarten Christentums erblickte, und in eine solche, die seine Lehre gerade dazu benutzte, die christlichen Anschauungen aufzulösen und durch eine radikal freigeistige Ansicht zu ersetzen.

Weder die eine, noch die andere Partei hätte sich auf Hegel berufen können, wenn sie ihn richtig verstanden hätten. Denn in Hegels Weltanschauung liegt nichts, was zur Stütze einer Religion dienen oder zu deren Auflösung führen kann. So wenig Hegel irgend eine Erscheinung der Natur aus dem reinen Gedanken heraus schaffen wollte, so wenig wollte er das mit einer Religion thun. Wie er aus den Vorgängen der Natur den reinen Gedanken herauslösen und sie dadurch begreifen wollte, so verfolgte er auch bei der Religion lediglich das Ziel, ihren Gedankengehalt an die Oberfläche zu bringen. Wie er alles in der Welt als vernünftig ansah, weil es wirklich ist, so auch die Religion. Sie muß da sein, geschaffen durch ganz andere Seelenkräfte, als dem Denker zur Verfügung stehen, wenn dieser an sie herantritt, um sie zu begreifen. Es war auch der Irrtum der J. H. Fichte, Chr. H. Weiße, Deutinger u. a., daß sie Hegel deshalb bekämpften, weil er nicht von der Sphäre des reinen Gedankens fortgeschritten sei zu dem religiösen Erfassen der persönlichen Gottheit. Eine solche Aufgabe hat sich aber Hegel nie gestellt. Sie betrachtete er als Sache des religiösen Bewußtseins. Fichte, Weiße, Krause, Deutinger u. a. wollten aus der Weltanschauung heraus eine Religion schaffen. Hegel

wäre eine solche Aufgabe ebenso absurd vorgekommen, wie wenn jemand aus der Idee des Lichtes heraus die Welt hätte erleuchten wollen; oder aus dem Gedanken des Magnetismus einen Magneten erschaffen. Allerdings stammt, nach seiner Ansicht, sowie die ganze Natur- und Geisteswelt, auch die Religion aus der Idee. Deshalb kann der menschliche Geist diese Idee in der Religion wieder finden. Aber wie der Magnet aus dem Gedanken des Magnetismus geschaffen ist vor dem Entstehen des menschlichen Geistes, und dieser hinterher diese Entstehung nur zu begreifen hat, so ist auch die Religion aus dem Gedanken geworden, bevor dieser Gedanke in der menschlichen Seele als ein Bestandteil der Weltanschauung aufleuchtet. Hegel würde, wenn er die Religionskritik seiner Schüler erlebt hätte, zu dem Ausspruche gedrängt worden sein: Lasset die Hände weg von aller Grundlegung einer Religion, von allem Schaffen religiöser Vorstellungen, so lange ihr Denker bleiben wollt und nicht Messiasse werden wollt. Die Weltanschauung Hegels kann, richtig verstanden, nicht zurückwirken auf das religiöse Bewußtsein. Wer über die Kunst nachdenkt, steht zu dieser in dem gleichen Verhältnisse wie derjenige zur Religion, der deren Wesen ergründen will.

*　　　*
*

Dem Kampf der Weltanschauungen dienten die von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer in den Jahren 1838—43 herausgegebenen „Hallischen Jahrbücher". Von einer Verteidigung und Erklärung Hegels gingen sie bald zu einer selbständigen Fortbildung seiner Ideen weiter und führten auf diese Weise zu den Gesichtspunkten hinüber, die wir im nächsten Aufsatz als diejenigen der „radikalen Weltanschauungen" kennzeichnen. Vom Jahre 1841 an nennen die Herausgeber ihre Zeitschrift „Deutsche Jahrbücher" und betrachten als eines

ihrer Ziele den „Kampf gegen die politische Unfreiheit, gegen Feudal- und Landgutstheorie". Sie griffen als radikale Politiker in die Zeitentwickelung ein, forderten einen Staat, in dem vollkommene Freiheit herrscht. Sie entfernten sich somit von dem Geiste Hegels, der nicht Geschichte machen, sondern Geschichte begreifen wollte.

Die radikalen Weltanschauungen.

Im Beginne der vierziger Jahre führt ein Mann kräftige Schläge gegen die Weltanschauung Hegels, der sich vorher gründlich und intim in sie eingelebt hatte. Es ist Ludwig Feuerbach (1804—1872). Die Kriegserklärung gegen die Weltanschauung, aus der er herausgewachsen war, ist in radikaler Form gegeben in seinen Schriften: „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842) und in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ (1843). Die weitere Ausführung seiner Gedanken können wir in seinen anderen Schriften verfolgen: „Das Wesen des Christentums“ (1841), „Das Wesen der Religion“ (1845) und in der „Theogonie“ (1857). — In dem Wirken Ludwig Feuerbachs wiederholte sich auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft ein Vorgang, der sich fast ein Jahrhundert früher auf dem naturwissenschaftlichen Gebiet (1759) durch das Auftreten Caspar Friedrich Wolffs vollzogen hat. Die That Wolffs bedeutet eine Reform der Idee der Entwickelung auf dem Felde der Wissenschaft von den Lebewesen. Wie die Entwickelung vor Wolff verstanden wurde, das ist am deutlichsten aus den Ansichten des Mannes zu ersehen, welcher der Umwandlung dieser Vorstellung den heftigsten Widerspruch entgegengesetzt hat: Albrecht von Hallers. Dieser Mann, in dem die Physiologen mit Recht einen der bedeutendsten Geister ihrer Wissenschaft verehren, konnte sich die Entwickelung eines lebendigen Wesens nicht anders vorstellen, als so, daß der Keim bereits alle Teile,

die während des Lebensverlaufes auftreten, im kleinen, aber vollkommen vorgebildet enthalte. Die Entwickelung soll also Auswickelung eines schon Dagewesenen sein, das zuerst wegen seiner Kleinheit oder aus anderen Gründen für die Wahrnehmung verborgen war. Wird diese Anschauung konsequent festgehalten, so entsteht im Laufe der Entwickelung nichts Neues, sondern es wird ein Verborgenes, Eingeschachteltes fortlaufend an das Licht des Tages gebracht. Haller hat diese Ansicht ganz schroff vertreten. In der Urmutter Eva war im kleinen, verborgen, schon das ganze Menschengeschlecht vorhanden. Diese Menschenkeime sind nur im Laufe der Weltgeschichte ausgewickelt worden. Man sehe wie der Philosoph Leibniz (1646—1716) die gleiche Vorstellung ausspricht: „So sollte ich meinen, daß die Seelen, welche eines Tages menschliche Seelen sein werden, im Samen, wie jene von anderen Spezies, dagewesen sind, daß sie in den Voreltern bis auf Adam, also seit dem Anfang der Dinge, immer in der Form organisierter Dinge existiert haben." Nun hat Wolff in seiner 1759 erschienenen „Theoria generationis" dieser Idee der Entwickelung eine andere gegenübergestellt, die von der Annahme ausgeht, daß Glieder, die im Verlaufe des Lebens eines Organismus auftreten, vorher in keiner Weise vorhanden waren, sondern in dem Zeitpunkte, in dem sie wahrnehmbar werden, auch als wirkliche Neubildungen erst entstehen. Wolff zeigte, daß in dem Ei nichts von der Form des ausgebildeten Organismus vorhanden ist, sondern daß dessen Entwickelung eine Kette von Neubildungen ist. Diese Ansicht macht erst die Vorstellung eines wirklichen Werdens möglich. Denn sie erklärt, daß etwas entsteht, was noch nicht dagewesen ist, also im wahren Sinne „wird".

Hallers Ansicht leugnet das Werden, da sie nur ein fortlaufendes Sichtbarwerden eines schon Dagewesenen zugiebt. Dieser Naturforscher setzte daher der Idee Wolffs den Machtspruch entgegen: „Es giebt kein Werden" (Nulla est epigenesis!). Damit hat er in der That bewirkt, daß Wolffs Anschauung Jahrzehnte lang gänzlich unberücksichtigt

geblieben ist. Goethe schreibt den Widerstand, der seinen Bemühungen um die Erklärung der Lebenswesen entgegengebracht worden ist, der Einschachtelungslehre in die Schuhe. Er hat sich bestrebt, die Gestaltungen innerhalb der organischen Natur aus ihrem Werden, ganz im Sinne einer wahrhaften Entwickelungsansicht zu verstehen, wonach das an einem Lebewesen zum Vorschein Kommende nicht schon verborgen dagewesen ist, sondern wirklich erst entsteht, wenn es erscheint. Er schreibt 1817, daß dieser Versuch, der seiner 1790 verfaßten Schrift über die Metamorphose der Pflanzen zu Grunde lag, eine „kalte, fast unfreundliche Begegnung zu erfahren hatte. Solcher Widerwille jedoch war ganz natürlich: die Einschachtelungslehre, der Begriff von Präformation, von successiver Entwickelung des von Adams Zeiten her schon Vorhandenen hatten sich selbst der besten Köpfe im allgemeinen bemächtigt". Auch in Hegels Weltanschauung war noch ein Rest der alten Einschachtelungslehre. Der reine Gedanke, der im Menschengeiste erscheint: er sollte in allen Erscheinungen eingeschachtelt liegen, bevor er in dem Menschen zum wahrnehmbaren Dasein gelangt. Vor die Natur und den individuellen Geist setzt Hegel diesen reinen Gedanken, der gleichsam sein soll die „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung" der Welt. Die Entwickelung der Welt stellt sich somit als eine Auswickelung des reinen Gedankens dar. Der Protest Ludwig Feuerbachs gegen die Weltanschauung Hegels beruht darauf, daß er ein Vorhandensein des Geistes vor seinem wirklichen Auftreten in dem Menschen eben so wenig anerkennen konnte, wie Wolff zuzugeben imstande war, daß die Teile des lebendigen Organismus schon im Ei vorgebildet seien. Wie dieser in den Organen des Lebewesens Neubildungen sah, so Feuerbach in dem individuellen Geiste des Menschen. Dieser ist in keiner Weise vor seinem wahrnehmbaren Dasein vorhanden; er entsteht erst in dem Zeitpunkte, in dem er wirklich auftritt. Es ist also unberechtigt, von einem Allgeist, von einem göttlichen Wesen zu sprechen, in dem der einzelne Geist

seinen Ursprung habe. Es ist kein vernünftiges Sein vor seinem thatsächlichen Auftreten in der Welt vorhanden, das sich den Stoff, die wahrnehmbare Welt so gestaltet, daß zuletzt im Menschen sein Abbild zur Erscheinung kommt, sondern vor der Entstehung des Menschengeistes sind nur vernunftlose Stoffe und Kräfte vorhanden, die aus sich heraus ein Nervensystem gestalten, das sich im Gehirn konzentriert; und in diesem entsteht als vollkommene Neubildung etwas noch nicht Dagewesenes: die menschliche, vernunftbegabte Seele. Für eine solche Weltanschauung giebt es keine Möglichkeit, die Vorgänge und Dinge von einem geistigen Urwesen abzuleiten. Denn ein Geistwesen ist eine Neubildung infolge der Organisation des Gehirns. Und wenn der Mensch Geistiges in die Außenwelt versetzt, so stellt er sich völlig willkürlich vor, daß ein Wesen, wie es seinen eigenen Handlungen zu Grunde liegt, außer ihm vorhanden sei und die Welt regiere. Jegliches geistige Urwesen muß der Mensch aus seiner Phantasie heraus erst erschaffen; die Dinge und Vorgänge der Welt geben keine Veranlassung, ein solches anzunehmen. Nicht das geistige Urwesen, in dem die Dinge eingeschachtelt liegen, hat den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, sondern der Mensch hat sich nach seinem eigenen Wesen das Phantasiebild eines solchen Urwesens geformt. Das ist Feuerbachs Überzeugung. „Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen. Nur die Einheit des Wesens und Bewußtseins ist Wahrheit. Wo das Bewußtsein Gottes, da ist auch das Wesen Gottes — also im Menschen." Der Mensch fühlte sich nicht stark genug, sich ganz auf sich selbst zu stützen; deshalb schuf er sich nach dem cigenen Bilde ein unendliches Wesen, das er verehrt und anbetet. Die Hegelsche Weltanschauung hat zwar alle anderen Eigenschaften aus dem Urwesen entfernt; sie hat aber für dasselbe noch die Vernünftigkeit beibehalten. Feuerbach entfernt auch diese; und damit hat er das Urwesen selbst beseitigt. Er setzt an die Stelle der Gottesweisheit völlig die Weltweisheit. Als

einen notwendigen Wendepunkt in der Weltanschauungs-entwickelung bezeichnet Feuerbach das „offene Bekenntnis und Eingeständnis, daß das Bewußtsein Gottes nichts anderes ist als das Bewußtsein“ der Menschheit, daß der Mensch kein „anderes Wesen als absolutes, als göttliches Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das menschliche Wesen“. Es giebt eine Anschauung von der Natur und eine solche von dem Menschengeiste, aber keine von dem Wesen Gottes. Nichts ist wirklich als das Thatsächliche. „Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinns, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen. Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinn gegeben — nicht durch das Denken für sich selbst. Das mit dem Denken gegebene oder identische Objekt ist nur Gedanke.“ Das heißt denn doch nichts anderes als: das Denken tritt im menschlichen Organismus als Neubildung auf; und man ist nicht berechtigt, sich vorzustellen, daß der Gedanke vor seinem Auftreten schon in irgend einer Form in der Welt eingeschachtelt verborgen gelegen hat. Man soll nicht die Beschaffenheit des thatsächlich Vorhandenen dadurch erklären wollen, daß man es aus einem schon Dagewesenen ableitet. Wahr und göttlich ist nur das Thatsächliche, was „unmittelbar sich selbst gewiß ist, unmittelbar für sich spricht und einnimmt, unmittelbar die Bejahung, daß es ist, nach sich zieht — das schlechthin Entschiedene, schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit“. Feuerbachs Bekenntnis gipfelt in den Worten: „Die Philosophie zur Sache der Menschheit zu machen, das war mein erstes Bestreben. Aber wer einmal diesen Weg einschlägt, kommt notwendig zuletzt dahin, den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen.“ „Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß

der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie zur Universalwissenschaft." Feuerbach fordert, daß die Vernunft nicht als Ausgangspunkt an die Spitze der Weltanschauung gestellt werde, wie dies Hegel thut, sondern daß sie als Entwickelungsprodukt, als Neubildung betrachtet werde an dem menschlichen Organismus, an dem sie thatsächlich auftritt. Und ihm ist jede Abtrennung des Geistigen von dem Leiblichen zuwider, weil es nicht anders verstanden werden kann denn als Entwickelungsergebnis des Leiblichen. „Wenn der Psycholog sagt: ich unterscheide mich von meinem Leibe, so ist damit eben so viel gesagt, als wenn der Philosoph in der Logik oder in der Metaphysik der Sitten sagt, ich abstrahiere von der menschlichen Natur. Ist es möglich, daß du von deinem Wesen abstrahierst? Abstrahierst du denn nicht als Mensch? Denkst du ohne Kopf? Die Gedanken sind abgeschiedene Seelen. Gut; aber ist nicht auch die abgeschiedene Seele noch ein treues Bild des weiland leibhaftigen Menschen? Ändern sich nicht selbst die allgemeinsten metaphysischen Begriffe, die Begriffe von Sein und Wesen, so wie sich das wirkliche Sein und Wesen des Menschen ändert? Was heißt also: ich abstrahiere von der menschlichen Natur? Nichts weiter als ich abstrahiere vom Menschen, wie er Gegenstand meines Bewußtseins und Denkens ist, aber nimmermehr vom Menschen, der hinter meinem Bewußtsein liegt, d. h. von meiner Natur, an die nolens volens unauflöslich meine Abstraktion gebunden ist. So abstrahierst du denn auch als Psycholog in Gedanken von deinem Leibe, aber gleichwohl bist du im Wesen aufs innigste mit ihm verbunden, d. h. du denkst dich unterschieden von ihm, aber du bist deswegen noch lange nicht von ihm wirklich unterschieden.... Hat nicht auch Lichtenberg Recht, wenn er behauptet: man sollte eigentlich nicht sagen, ich denke, sondern es denkt. Wenn also gleich das: Ich denke, sich vom Leibe unterscheidet, folgt daraus, daß auch das: Es denkt, das Unwillkürliche in unserem Denken,

die Wurzel und Basis des: Ich denke, vom Leibe unterschieden ist? Woher kommt es denn, daß wir nicht zu jeder Zeit denken können, daß uns nicht die Gedanken nach Belieben zu Gebote stehen, daß wir oft mitten in einer geistigen Arbeit trotz der angestrengtesten Willensbestrebungen nicht von der Stelle kommen, bis irgend eine äußere Veranlassung, oft nur eine Witterungsveränderung die Gedanken wieder flott macht? Daher, daß auch die Denkthätigkeit eine organische Thätigkeit ist. Warum müssen wir oft Jahre lang Gedanken mit uns herumtragen, ehe sie uns klar und deutlich werden? Darum, weil auch die Gedanken einer organischen Entwickelung unterworfen sind, auch die Gedanken reifen und zeitigen müssen, so gut als die Früchte auf dem Felde und die Kinder im Mutterleibe."

* * *

Treffend weist hier Feuerbach auf Georg Christoph Lichtenberg hin, den im Jahre 1799 verstorbenen Denker, der mit mancher seiner Ideen als ein Vorläufer der Weltanschauung betrachtet werden muß, die in Geistern wie Feuerbach einen Ausdruck gefunden hat, und der mit seinen anregenden Vorstellungen wohl nur deshalb nicht so befruchtend für das neunzehnte Jahrhundert geworden ist, weil die alles überschattenden mächtigen Gedankengebäude Fichtes, Schelling, Hegels die Geistesentwickelung so in Anspruch genommen haben, daß aphoristische Ideenblitze, wenn sie auch so erhellend waren wie die Lichtenbergs, übersehen werden konnten. Man braucht nur an einzelne Aussprüche des bedeutenden Mannes zu erinnern, um zu zeigen, wie in der von Feuerbach eingeleiteten Gedankenbewegung sein Geist wieder auflebte. „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, das heißt vermutlich, der Mensch schuf Gott nach dem seinigen." „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es so lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster." „Ist denn wohl unser Begriff von

Gott etwas anderes als personifizierte Unbegreiflichkeit?" „Die Vorstellung, die wir uns von einer Seele machen, hat viel Ähnlichkeit mit der von einem Magneten in der Erde. Es ist bloß Bild. Es ist ein dem Menschen angeborenes Erfindungsmittel, sich alles unter dieser Form zu denken." „Anstatt daß sich die Welt in uns spiegelt, sollten wir vielmehr sagen, unsere Vernunft spiegelt sich in der Welt. Wir können nichts anderes, wir müssen Ordnung und weise Regierung in der Welt erkennen, dies folgt aus der Einrichtung unserer Denkkraft. Es ist aber noch keine Folge, daß etwas, was wir notwendig denken müssen, auch wirklich so ist . . . . also daraus läßt sich kein Gott erweisen." „Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; andere glauben wir wenigstens hängen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, sowie man sagt: es blitzt." Hätte Lichtenberg bei solchen Gedankenansätzen die Fähigkeit gehabt, eine in sich harmonische Weltanschauung auszubilden: er hätte nicht in dem Grade unberücksichtigt bleiben können, in dem dies geschehen ist. Zur Bildung einer Weltanschauung gehört nicht nur Überlegenheit des Geistes, die er besaß, sondern auch das Vermögen, Ideen im Zusammenhange allseitig auszugestalten und plastisch zu runden. Dies Vermögen ging ihm ab. Seine Überlegenheit spricht sich in einem vortrefflichen Urteile über das Verhältnis Kants zu seinen Zeitgenossen aus: „Ich glaube, daß, so wie die Anhänger des Herrn Kant ihren Gegnern immer vorwerfen, sie verständen ihn nicht, so auch manche glauben, Herr Kant habe Recht, weil sie ihn verstehen. Seine Vorstellungsart ist neu und weicht von der gewöhnlichen sehr ab; und wenn man nun auf einmal Einsicht in dieselbe erlangt, so ist man auch sehr geneigt, sie für wahr zu halten, zumal da es so viele eifrige Anhänger hat. Man sollte aber dabei immer bedenken, daß dieses Verstehen noch kein Grund ist, es selbst für wahr zu halten. Ich glaube, daß die meisten über der Freude,

ein sehr abstraktes und dunkel gefaßtes System zu verstehen, zugleich geglaubt haben, es sei demonstriert." — Wie geistesverwandt sich Ludwig Feuerbach mit Lichtenberg fühlen mußte, das zeigt sich besonders, wenn man vergleicht, auf welche Gesichtspunkte sich beide Denker stellten, wenn sie das Verhältnis ihrer Weltanschauung zum praktischen Leben in Betracht zogen. Die Vorlesungen, die Feuerbach vor einer Anzahl von Studenten im Winter 1848 über das „Wesen der Religion" hielt, schloß er mit den Worten: „Ich wünsche nur, daß ich die mir gestellte, in einer der ersten Stunden ausgesprochene Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge „„halb Tier, halb Engel"" sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen." Wer, wie Feuerbach das gethan hat, alle Weltanschauung auf die Grundlage der Natur- und Menschenerkenntnis stellt, der muß auch auf dem Gebiete der Moral alle Aufgaben, alle Pflichten ablehnen, die aus einem andern Gebiet stammen als aus den natürlichen Anlagen des Menschen, oder die ein anderes Ziel haben als ein solches, das sich ganz auf die wahrnehmbare Welt bezieht. „Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb; meine Pflicht der mich zur Anerkennung zwingende Glückseligkeitstrieb anderer." Nicht im Ausblick auf ein Jenseits wird mir Aufschluß, was ich thun soll, sondern aus der Betrachtung des Diesseits. So viel Kraft ich darauf verwende, irgend welche Aufgaben zu erfüllen, die sich auf das Jenseits beziehen, so viel entziehe ich von meinen Fähigkeiten dem Diesseits, für das ich einzig bestimmt bin. „Konzentration auf das Diesseits" ist es daher, was Ludwig Feuerbach verlangt. Wir können in Lichtenbergs Schriften ähnliche Worte lesen. Aber gerade diese sind zugleich mit Bestandteilen vermischt, die zeigen, wie wenig es einem Denker, der nicht das Vermögen hat, seine Ideen in sich harmonisch auszubilden,

gelingt, eine Idee bis in ihre äußersten Konsequenzen zu verfolgen. Lichtenberg fordert schon die Konzentration auf das Diesseits, aber er durchsetzt diese Forderung noch immer mit Vorstellungen, die auf ein Jenseits zielen. „Ich glaube, sehr viele Menschen vergessen über ihre Erziehung für den Himmel, die für die Erde. Ich sollte denken, der Mensch handelte am weisesten, wenn er erstere ganz an ihren Ort gestellt sein ließe. Denn wenn wir von einem weisen Wesen an diese Stelle gesetzt worden sind, woran kein Zweifel ist, so laßt uns das Beste in dieser Station thun, und uns nicht durch Offenbarungen blenden. Was der Mensch zu seiner Glückseligkeit zu wissen nötig hat, das weiß er gewiß ohne alle andere Offenbarung, als die, die er seinem Wesen nach besitzt." Vergleiche wie der zwischen Lichtenberg und Feuerbach sind für die Geschichte der Weltanschauungsentwickelung bedeutsam. Sie zeigen den Fortgang der Geister am anschaulichsten, weil man aus ihnen erkennt, was der Zeitabstand, der zwischen ihnen liegt, an diesem Fortgang bewirkt hat. Feuerbach ist durch Hegels Weltanschauung durchgegangen; er hat aus ihr die Kraft gezogen, seine entgegengesetzte Ansicht allseitig auszubilden. Er wurde nicht mehr gestört durch die Kantsche Frage: ob wir denn wirklich auch ein Recht haben, der Welt, die wir wahrnehmen, auch Wirklichkeit zuzuschreiben, oder ob diese Welt nur in unserer Vorstellung existierte? Wer das letztere behauptet, der kann in die jenseits der Vorstellungen liegende wahre Welt alle möglichen Triebkräfte für den Menschen verlegen. Er kann neben der natürlichen eine übernatürliche Weltordnung gelten lassen, wie dies Kant gethan hat. Wer aber im Sinne Feuerbachs das Wahrnehmbare für das Wirkliche erklärt, der muß alle übernatürliche Weltordnung ablehnen. Für ihn giebt es keinen irgend woher aus dem Jenseits stammenden kategorischen Imperativ; für ihn sind nur Pflichten vorhanden, die sich aus den natürlichen Trieben und Zielen des Menschen ergeben.

Um eine zur Hegelschen in solchem Gegensatz stehende

Weltanschauung auszubilden, wie dies Feuerbach gethan hat, dazu gehörte allerdings auch eine Persönlichkeit, die von der Hegels so verschieden war wie die seinige. Hegel fühlte sich wohl mitten im Getriebe des ihm gegenwärtigen Lebens. Das unmittelbare Treiben der Welt mit seinem philosophischen Geiste zu beherrschen, war ihm eine schöne Aufgabe. Als er von seiner Lehrthätigkeit in Heidelberg enthoben sein wollte, um nach Preußen überzugehen, da ließ er in seinem Abschiedsgesuch deutlich durchblicken, daß ihn die Aussicht lockt, einmal einen Thätigkeitskreis zu finden, der ihn nicht auf das bloße Lehren beschränke, sondern ihm das Eingreifen in die Praxis möglich mache. „Es müsse für ihn vornämlich die Aussicht von größter Wichtigkeit sein, zu mehrer Gelegenheit bei weiter vorrückendem Alter von der prekären Funktion, Philosophie an einer Universität zu dozieren, zu einer anderen Thätigkeit überzugehen und gebraucht zu werden.“ Wer eine solche Denkergesinnung hat, der muß in Frieden leben mit der Gestalt des praktischen Lebens, die dieses zu seiner Zeit angenommen hat. Er muß die Ideen, von denen es durchtränkt ist, vernünftig finden. Nur daraus kann er die Begeisterung schöpfen, an ihrem Ausbau mitzuwirken. Feuerbach war dem Leben seiner Zeit nicht freundlich gesinnt. Ihm war die Stille eines abgeschiedenen Ortes lieber als das Getriebe des in seiner Zeit „modernen“ Lebens. Er spricht sich darüber deutlich aus: „Überhaupt werde ich mich nie mit dem Städteleben versöhnen. Von Zeit zu Zeit in die Stadt zu ziehen, um zu lehren, das halte ich, nach den Eindrücken, die ich bereits hier hervorgebracht habe, für gut, ja für meine Pflicht; aber dann muß ich wieder zurück in die ländliche Einsamkeit, um hier im Schoße der Natur zu studieren und auszuruhen. Meine nächste Aufgabe ist, meine Vorlesungen, wie meine Zuhörer wünschen, oder die Papiere Vaters zum Druck vorzubereiten.“ Von seiner Einsamkeit aus glaubte Feuerbach am besten beurteilen zu können, was an der Gestalt, die das wirkliche Leben angenommen hat, nicht natürlich,

sondern nur durch die menschliche Illusion in dasselbe hineingetragen worden ist. Die Reinigung des Lebens von den Illusionen, das betrachtete er als seine Aufgabe. Dazu mußte er dem Leben in diesen Illusionen so fern als möglich stehen. Er suchte nach dem wahren Leben; das konnte er in der Form, die dasselbe durch die Zeitkultur angenommen hatte, nicht finden. Wie ehrlich er es mit der „Konzentration auf das Diesseits“ meinte, das zeigt ein Ausspruch, den er über die Märzrevolution gethan hat. Sie schien ihm unfruchtbar, weil in den Vorstellungen, die ihr zu Grund lagen, noch der alte Jenseitsglaube fortlebte: „Die Märzrevolution war noch ein, wenn auch illegitimes Kind des christlichen Glaubens. Die Konstitutionellen glaubten, daß der Herr nur zu sprechen brauche: es sei Freiheit! es sei Recht! so ist auch schon Recht und Freiheit; und die Republikaner glaubten, daß man eine Republik nur zu wollen brauche, um sie auch schon ins Leben zu rufen; glaubten also an die Schöpfung einer Republik aus Nichts. Jene versetzten die christlichen Weltwunder, diese die christlichen Thatwunder auf das Gebiet der Politik.“ Nur eine starke Persönlichkeit, die die Harmonie des Lebens, deren der Mensch bedarf, in sich selbst trägt, kann bei dem tiefen Unfrieden, in dem Feuerbach mit der Wirklichkeit lebte, zugleich die Hymnen auf die Wirklichkeit sprechen, die er gesprochen hat. Diese Stärke hören wir aus Worten wie diese: „In Ermangelung einer Aussicht ins Jenseits kann ich im Diesseits, im Jammerthal der deutschen, ja europäischen Politik überhaupt, nur dadurch mich bei Leben und Verstand erhalten, daß ich die Gegenwart zu einem Gegenstande aristophanischen Gelächters mache.“ Nur eine solche Persönlichkeit konnte aber auch alle die Kraft, die andere von einer äußeren Macht ableiten, im Menschen selbst suchen.

*   *
*

„Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.“ So schildert Feuerbach den Weg, den er gegangen war vom Gläubigen zum Anhänger der Hegelschen, und dann zu seiner eigenen Weltanschauung. Dasselbe hätte der Denker von sich sagen können, der im Jahre 1834 eines der wirksamsten Bücher des Jahrhunderts geliefert hat, das „Leben Jesu“. Es war David Friedrich Strauß (1808—1874). Feuerbach ging von einer Untersuchung der menschlichen Seele aus und fand, daß sie das Bestreben hat, ihr eigenes Wesen in die Welt hinaus zu versetzen und als göttliches Urwesen zu verehren. Er versuchte eine psychologische Erklärung dafür, wie der Gottesbegriff entsteht. Den Anschauungen von Strauß lag ein ähnliches Ziel zu Grunde, er ging aber nicht wie Feuerbach den Weg des Psychologen, sondern den des Geschichtsforschers. Und er stellte nicht den Gottesbegriff im allgemeinen, in dem umfassenden Sinn, in dem das Feuerbach gethan hat, in den Mittelpunkt seines Nachsinnens, sondern den christlichen Begriff des Gottmenschen Jesu. Er wollte zeigen, wie die Menschheit zu dieser Vorstellung im Verlaufe der Geschichte gelangt ist. Daß im menschlichen Geiste sich das göttliche Urwesen offenbart, war die Überzeugung der Hegelschen Weltanschauung. Diese hatte auch Strauß aufgenommen. Aber nicht in einem einzelnen Menschen kann sich die göttliche Idee in ihrer ganzen Vollkommenheit verwirklichen. Der individuelle Einzelmensch ist immer nur ein unvollkommener Abdruck des göttlichen Geistes. Was dem einen Menschen zur Vollkommenheit fehlt, das hat der andere. Wenn man das ganze Menschengeschlecht ansieht, so wird man in ihm, auf unzählige Individuen verteilt, alle Vollkommenheiten finden, die der Göttlichkeit eigen sind. Das Menschengeschlecht im ganzen ist somit der fleischgewordene Gott, der Gottmensch. Dies ist, nach Straußens Meinung, der Jesus-Begriff des Denkers. Von diesem Gesichtspunkt aus tritt Strauß an die Kritik des christlichen Begriffes vom Gottmenschen heran. Was dem Gedanken nach auf

das ganze Menschengeschlecht verteilt ist, legt das Christentum einer Persönlichkeit bei, die einmal im Verlauf der Geschichte wirklich existiert haben soll. „In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der menschlichen Gattung stimmen sie zusammen.“ Gestützt auf sorgfältige Untersuchungen über die historischen Grundlagen der Evangelien, sucht Strauß nachzuweisen, daß die Vorstellungen des Christentums Ergebnisse der religiösen Phantasie sind. Diese habe die religiöse Wahrheit, daß die menschliche Gattung der Gottmensch sei, zwar dunkel geahnt, aber nicht in klaren Begriffen gefaßt, sondern in einer dichterischen Gestalt, in einem Mythus zum Ausdrucke gebracht. Die Geschichte des Gottessohnes ist ein Mythus, in dem die Idee der Menschheit dichterisch gestaltet wurde, lange bevor sie von den Denkern in der Form des reinen Gedankens erkannt wurde. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt alles Wunderbare der christlichen Geschichte eine Erklärung, ohne daß man gezwungen ist, zu der trivialen Auffassung zu greifen, in den Wundern absichtliche Täuschungen oder Betrügereien zu sehen, zu denen der Religionsstifter entweder selbst gegriffen haben soll, um mit seiner Lehre einen möglichst großen Eindruck zu machen, oder welche die Apostel zu diesem Zwecke ersonnen haben sollen. Auch eine andere Ansicht, welche in den Wundern allerlei natürliche Vorgänge sehen wollte, war beseitigt. Die Wunder stellten sich dar als dichterisches Gewand für wirkliche Wahrheiten. Wie die Menschheit von ihren endlichen Interessen, dem Leben des Alltags, sich erhebt zu ihren unendlichen, zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit und Vernünftigkeit: das stellt der Mythus in dem Bilde des sterbenden und auferstehenden Heilandes dar. Das Endliche stirbt, um als Unendliches wieder zu erstehen. Noch radikaler geht Strauß zu Werke in seinem 1840—41 erschienenen Buche: „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der mo-

dernen Wissenschaft". Hier handelt es sich ihm um Auflösung der christlichen Dogmen aus ihrer dichterischen Gestalt in die Gedankenwahrheiten, die ihnen zu Grunde liegen. Er betont jetzt die Unverträglichkeit des modernen Bewußtseins mit demjenigen, das sich an die alten bildlich-mythischen Darstellungen der Wahrheit hält. „Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie; und wenn es den Überfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschließen, so werden wir dies für Gewinn achten. Falsche Vermittelungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur die Scheidung der Gegensätze kann weiter führen." Eine ungeheure Aufregung der Gemüter hatten Straußens Anschauungen hervorgebracht. Bitter wurde es empfunden, daß die moderne Weltanschauung sich nicht mehr begnügte, die religiösen Grundvorstellungen im allgemeinen zu treffen, sondern daß sie durch eine mit allen wissenschaftlichen Mitteln ausgerüstete Geschichtsforschung die „Inkonsequenz" beseitigen wollte, von der einst Lichtenberg gesagt hatte, sie bestehe darin, daß „sich die menschliche Natur sogar unter das Joch eines Buches geschmiegt habe. Man kann sich — fährt er fort — nichts Entsetzlicheres denken, und dieses Beispiel allein zeigt, was für ein hilfloses Geschöpf der Mensch in concreto, ich meine in diese zweibeinige Phiole aus Erde, Wasser und Salz eingeschlossen, ist. Wäre es möglich, daß die Vernunft sich je einen despotischen Thron erbaute, so müßte ein Mann, der im Ernst das Copernicanische System durch die Auktorität eines Buches widerlegen wollte, gehenkt werden. Daß in einem Buche steht, es sei von Gott, ist noch kein Beweis, daß es von Gott sei; daß aber unsere Vernunft von Gott sei, ist gewiß, man mag nun das Wort Gott nehmen, wie man will. — Die Vernunft straft da, wo sie herrscht, bloß mit den natürlichen Folgen des Vergehens oder mit Belehrung, wenn belehren strafen genannt werden kann." Daß die mythischen Glaubensvorstellungen damals noch nicht reif waren bei

einer größeren Menge und bei den politischen Machtfaktoren in das reine Licht des Gedankens überzugehen, das zeigte sich an dem Schicksal Straußens. Seiner Stelle als Repetent am Tübinger Stift wurde er infolge des „Lebens Jesu“ enthoben; und als er dann eine Professur der Theologie an der Universität Zürich antrat, kam das Landvolk mit Dreschflegeln herbei, um den Auflöser des Mythus unmöglich zu machen und seine Pensionierung zu erzwingen.

Weit über das Ziel hinaus, das sich Strauß setzte, ging ein anderer Denker in seiner Kritik der alten Weltanschauung vom Standpunkte der neuen aus: Bruno Bauer. Die Ansicht, die Feuerbach vertritt, daß das Wesen des Menschen auch dessen höchstes Wesen sei und jedes andere höhere nur eine Illusion, die er nach seinem Ebenbilde geschaffen und selbst über sich gesetzt hat, treffen wir auch bei Bruno Bauer, aber in grotesker Form. Er schildert, wie das menschliche Ich dazu kam, sich ein illusorisches Gegenbild zu schaffen in Ausdrücken, denen man ansieht, daß sie nicht aus dem Bedürfnis eines liebevollen Begreifens des religiösen Bewußtseins, wie bei Strauß, sondern aus Freude an der Zerstörung hervorgingen. Er sagt, dem „alles verschlingenden Ich graute vor sich selbst; es wagte sich nicht als alles und als die allgemeinste Macht zu fassen, d. h. es blieb noch der religiöse Geist und vollendete seine Entfremdung, indem es seine allgemeine Macht als eine fremde sich selbst gegenüberstellte und dieser Macht gegenüber in Furcht und Zittern für seine Erhaltung und Seligkeit arbeitete“. Bruno Bauer ist eine Persönlichkeit, die darauf ausgeht, ihr temperamentvolles Denken an allem Vorhandenen kritisch zu erproben. Daß das Denken berufen sei, zum Wesen der Dinge vorzudringen, hat er, als seine Überzeugung, aus Hegels Weltanschauung übernommen. Aber er ist nicht, gleich Hegel, dazu veranlagt, das Denken sich in einem Ergebnis, in einem Gedankengebäude ausleben zu lassen. Sein Denken ist kein hervorbringendes, sondern ein kritisches. Durch einen

bestimmten Gedanken, durch eine positive Idee hätte er sich beschränkt gefühlt. Er will die kritische Kraft des Denkens nicht dadurch festlegen, daß er von einem Gedanken als von einem bestimmten Gesichtspunkt ausgeht, wie Hegel das gethan hat. „Die Kritik ist einerseits die letzte That einer bestimmten Philosophie, welche sich darin von einer positiven Bestimmtheit, die ihre wahre Allgemeinheit noch beschränkt, befreien muß, und darum andererseits die Voraussetzung, ohne welche sie sich nicht zur letzten Allgemeinheit des Selbstbewußtseins erheben kann." Dies ist das Glaubensbekenntnis der „Kritik" der Weltanschauung, zu dem sich Bruno Bauer bekannte. Die „Kritik" glaubt nicht an Gedanken, Ideen, sondern nur an das Denken. „Der Mensch ist nun erst gefunden," triumphiert Bauer. Denn der Mensch ist nun durch nichts mehr gebunden als durch sein Denken. Menschlich ist nicht, sich an irgend etwas außermenschliches hinzugeben, sondern alles im Schmelztigel des Denkens bearbeiten. Nicht Ebenbild eines anderen Wesens soll der Mensch sein, sondern vor allen Dingen „Mensch" und das kann er nur dadurch, daß er sich durch sein Denken dazu macht. Der denkende Mensch ist der wahre Mensch. Nicht irgend etwas Äußeres, nicht Religion, Recht, Staat, Gesetz u. s. w. kann den Menschen zum Menschen machen, sondern allein sein Denken.

* * *

Was Feuerbach als des Menschen höchstes Wesen erklärt hat, wovon Bruno Bauer behauptet hat, daß es durch die Kritik als Weltanschauung erst gefunden sei: „den Menschen" sich völlig unbefangen und voraussetzungslos anzusehen, ist die Aufgabe, die sich Max Stirner (1806—1856) in seinem 1845 erschienenen Buche „Der Einzige und sein Eigentum" gestellt hat. In diesem Manne hat das Denken eine seiner reifsten Früchte gezeitigt. Er hat es daher vermocht, vermittelst des Denkens wirklich

zur Freiheit zu kommen; dadurch, daß er den Mut und die Kraft besaß, den Zerstörungskampf gegen die Illusionen, von denen sich der Mensch abhängig gemacht hat, bis zum Ende zu führen. Durch den wirklich frei denkenden Stirner kann man sehen, wie groß der Hang des Menschen ist, sich irgend einer Macht in die Arme zu werfen. Glaubt nicht z. B. Bruno Bauer den Menschen vollkommen zu befreien, indem er ihn zum denkenden Menschen machen will? Aber macht er ihn nicht dadurch gerade wieder abhängig, nämlich vom Denken. Der Mensch soll nicht der Sklave von Religion, Recht, Staat, Gesetz u. s. w. sein, er soll durch sein Denken nicht einmal einen bestimmten Gedankenbau hervorbringen, damit er nicht von einem solchen abhängig sei. Aber er soll sich doch rückhaltlos dem Denken ausliefern, sich zu dessen Sklaven machen. Stirner erscheint jeder, der sich an eine Macht hingiebt, sich durch sie bestimmen läßt, als ein Besessener. Und es ist ganz gleichgültig, ob der Mensch besessen ist von einem unendlichen göttlichen Urwesen, oder von dem Wesen, das er sich als sein eigenes vorstellt. Stirner findet: „Mit der Kraft der Verzweiflung greift Feuerbach nach dem gesamten Inhalt des Christentums, nicht, um ihn wegzuwerfen, nein, um ihn zu ergreifen, um ihn, den langersehnten, immer ferngebliebenen, mit einer letzten Anstrengung aus dem Himmel zu ziehen und auf ewig bei sich zu behalten. Ist dies nicht ein Griff der letzten Verzweiflung, ein Griff auf Leben und Tod, und ist es nicht zugleich die christliche Sehnsucht und Begierde nach dem Jenseits? Der Heros will nicht in das Jenseits eingehen, sondern das Jenseits an sich heranziehen, und zwingen, daß es zum Diesseits werde! Und schreit seitdem nicht alle Welt, mit mehr oder weniger Bewußtsein, aufs „Diesseits“ komme es an, und der Himmel müsse auf die Erde kommen und schon hier erlebt werden?“ Stirner stellt der Ansicht Feuerbachs einen heftigen Widerspruch gegenüber: „Das höchste Wesen ist allerdings das Wesen des Menschen, aber eben weil es sein Wesen und nicht er selbst ist, so bleibt es sich ganz gleich, ob wir es außer

ihm sehen und als „Gott“ anschauen, oder in ihm finden und „Wesen des Menschen“ oder „der Mensch“ nennen. Ich bin weder Gott, noch der Mensch, weder das höchste Wesen, noch mein Wesen, und darum ist's in der Hauptsache einerlei, ob ich das Wesen in mir oder außer mir denke. Ja, wir denken auch wirklich immer das höchste Wesen in beiderlei Jenseitigkeit, in der innerlichen und äußerlichen, zugleich, denn der „Geist Gottes“ ist nach christlicher Anschauung auch „Unser Geist“ und „wohnet in uns.“ Er wohnt im Himmel und wohnt in uns. Wir armen Dinger sind eben nur seine „Wohnung“, und wenn Feuerbach noch die himmlische Wohnung desselben zerstört, und ihn nötigt, mit Sack und Pack zu uns zu ziehen, so werden wir, sein irdisches Logis, sehr überfüllt werden.“ So lange das einzelne menschliche Ich noch irgend eine Kraft setzt, von der es sich abhängig fühlt, sieht es sich selbst nicht von seinem eigenen Gesichtspunkte, sondern von demjenigen dieser fremden Macht aus. Es besitzt sich nicht selbst, es wird von dieser Macht besessen. Der Religiöse sagt: es giebt ein göttliches Urwesen, und dessen Abbild ist der Mensch. Er ist von dem göttlichen Urbilde besessen. Der Hegelianer sagt: es giebt eine allgemeine Weltvernunft, und diese verwirklicht sich in der Welt, um im menschlichen Ich zu ihrem Gipfel zu gelangen. Das Ich ist also von der Weltvernunft besessen. Feuerbach sagt, es giebt ein Wesen des Menschen, und jeder Einzelne ist ein individuelles Abbild dieses Wesens. Jeder einzelne ist also von dem „Wesen der Menschheit“ besessen. Denn wirklich vorhanden ist nur der einzelne Mensch, nicht der „Gattungsbegriff der Menschheit,“ den Feuerbach an die Stelle des göttlichen Wesens setzt. Wenn also der einzelne Mensch die „Gattung Mensch“ über sich setzt, so giebt er sich genau so an eine Illusion verloren, wie wenn er sich von einem persönlichen Gotte abhängig fühlt. Für Feuerbach werden daher die Gebote, die der Christ als von Gott eingesetzt glaubt und deshalb für verbindlich hält, zu Geboten, die bestehen, weil sie der

Welt- und Lebensanschauungen

im

neunzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. Rudolf Steiner.

Band II.

Berlin, 1901.
Verlag Siegfried Cronbach.

Vorrede.

Ernst Haeckel, dem dies Buch zugeeignet ist, hat in seiner Schrift „Die Welträtsel" (Bonn 1899), von seinem Gesichtspunkte aus, eine Antwort auf die Frage gegeben: „Welche Stufe der Erkenntnis haben wir am Ende des neunzehnten Jahrhunderts wirklich erreicht?" In vorliegender Schrift soll gezeigt werden, welchen Weg die Weltanschauungsentwickelung seit einem Jahrhundert genommen hat, um die gegenwärtige Stufe der Erkenntnis zu erreichen. Der Leser wird sich überzeugen, daß der Verfasser nicht ein fanatischer Bekenner des modernen naturwissenschaftlichen Glaubensbekenntnisses ist, wenn er auch in Ernst Haeckel einen monumentalen Vertreter moderner Denkweise verehrt. Was uns das naturwissenschaftliche Bekenntnis sein kann, und auch wo eine den höheren Bedürfnissen des Menschengeistes Rechnung tragende Ansicht über dieses Bekenntnis hinausgehen muß: darauf glaube ich im Verlaufe meiner Darstellung in gleicher Weise hingedeutet zu haben.

Über die Art, wie ich meine Aufgabe ansehe, habe ich mich in der Vorrede zum ersten Bande ausgesprochen. Wenn ein Beurteiler dieses Bandes nicht erfüllt findet, was ich angestrebt habe, daß „meine scharf ausgeprägte eigene Weltanschauung mir den Blick für die Gedanken anderer nicht getrübt, sondern geschärft habe," so kann ich darauf erwidern, daß mancher glaubt, recht sachlich und geschichtlich treu zu schildern, wenn er die eigene Gedankenwelt möglichst auslöscht. Ich habe diese Meinung nicht. Ich glaube, daß die eigenen Gedanken erst das volle

Verständnis der fremden eröffnen. Der Kreis dessen, was in diesem Buche behandelt werden könnte, ließe sich natürlich auch anders bestimmen, als ich es gethan habe. Der eine wird etwas über Richard Wagner, der andere über Tolstoi suchen. Ich mußte mir Grenzen ziehen, die manchem willkürlich erscheinen werden, und die nur gerechtfertigt finden wird, wer ganz auf meine Absichten eingeht.

Berlin, im Oktober 1900.

Rudolf Steiner.

Inhalt.

Der Kampf um den Geist.

Es giebt Ereignisse, in denen sich, wie in einem Sinnbild zusammengedrängt, alles das ausspricht, was den Charakter des geistigen Lebens einer Zeit ausmacht. Ein solches Ereignis ist für die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die Entdeckung des Planeten Neptun im Jahre 1846. Man wußte nichts von einem solchen entfernten Mitgliede der Planetenschar, die um unsere Sonne sich bewegt. Aber man kannte die Gesetze, nach denen sich die andern Planeten bewegen. Die Himmelsmechanik berechnet aus den Kräften, welche die Weltkörper auf einander ausüben, diese Gesetze ihrer Bewegungen im Weltraume. Der Uranus, der bis dahin als äußerster Planet des Sonnensystems galt, wollte sich diesen Gesetzen nicht fügen. Er bewegte sich anders, als diese Gesetze fordern. Man hatte nun die Wahl zwischen zwei Annahmen. Entweder sind die Gesetze falsch; oder der Uranus hat noch einen bisher unbekannten Nachbarn, der Kräfte auf ihn ausübt, die nicht in Rechnung gezogen sind. Dann sind die Gesetze richtig; aber man hat bisher nur nicht alle Thatsachen in Betracht gezogen, auf die sich die Herrschaft der Gesetze erstreckt. Im Vertrauen auf die Richtigkeit der Gesetze entschloß man sich zu der letzteren Annahme. Le Verrier berechnete, welche Bahn im Weltenraume ein Planet einschlagen muß, der die scheinbare Unbotmäßigkeit des Uranus verursacht. Und Dr. Galle fand diesen Planeten wirklich, als er das Fernrohr — nach dem Orte richtete, an dem nach Le Verriers Rechnung der Stern

sein mußte. — War das nicht ein großer Triumph des Denkens über die bloße Beobachtung? Keine schönere Bestätigung scheint es zu geben für das Wort, mit dem Goethe die höchste Form der Erkenntnis, die „umfassende“ kennzeichnet: „Die Umfassenden, die man in einem stolzern Sinne die Erschaffenden nennen könnte, verhalten sich im höchsten Sinne produktiv; indem sie nämlich von Ideen ausgehen, sprechen sie die Einheit des Ganzen schon aus; und es ist gewissermaßen nachher die Sache der Natur, sich in diese Idee zu fügen.“ (Vergl. Band I, S. 70.) In beteiligten Kreisen wurde das Bedeutsame der Entdeckung tief empfunden. Alexander von Humboldt schreibt darüber (1850) in seinem Kosmos: „Das Verdienst, eine umgekehrte Störungsaufgabe (die, aus den gegebenen Störungen eines bekannten Planeten die Elemente des unbekannten störenden abzuleiten) erfolgreich bearbeitet und veröffentlicht, ja durch kühne Vorherverkündigung die große Entdeckung des Neptun von Galle am 23. September 1846 veranlaßt zu haben; gehört der scharfsinnigen Kombinationsgabe, der ausdauernden Arbeitsamkeit von le Verrier. Es ist, wie Enke sich ausdrückt, die glänzendste unter allen Planeten-Entdeckungen; weil rein theoretische Untersuchungen die Existenz und den Ort des neuen Planeten haben voraussagen lassen.“

Ein verständnisvoller Anhänger Hegels hätte diese Thatsache zu Gunsten seines Meisters auslegen können. Hat doch Carl Ludwig Michelet, der Herausgeber von Hegels „Naturphilosophie“ in seiner Vorrede zu derselben 1841 geschrieben: „Wird man es noch länger für eine Schranke der Philosophie halten, nur Gedanken, nicht einmal einen Grashalm schaffen zu können? D. h. nur das Allgemeine, Bleibende, einzig Wertvolle, nicht das Einzelne, Sinnliche, Vergängliche? Soll aber die Schranke der Philosophie nicht bloß darin bestehen, daß sie nichts Individuelles machen könne, sondern auch darin, daß sie nicht einmal wisse, wie es gemacht werde: so ist zu antworten, daß dies Wie nicht über dem Wissen, sondern vielmehr unter

dem Wissen steht, dieses also keine Schranke daran haben kann. Bei dem Wie dieser Wandlung der Idee in die Wirklichkeit geht nämlich das Wissen verloren, eben weil die Natur die bewußtlose Idee ist und der Grashalm ohne irgend ein Wissen wächst. Das wahre Schaffen, das des Allgemeinen, bleibt aber der Philosophie, in ihrer Erkenntnis selber, unverloren. . . . Und nun behaupten wir: die keuscheste Gedankenentwickelung der Spekulation wird am vollständigsten mit den Resultaten der Erfahrung übereinstimmen, und der große Natursinn in dieser wiederum am unverhohlensten nichts weiter, als die verkörperten Ideen erblicken lassen." Muß in der astronomischen Ideenwelt sich nicht die Wirklichkeit darleben, wenn ein aus dieser Ideenwelt als notwendig festgestelltes Gebilde sich hinterher in der Erfahrung wirklich auffinden läßt? Michelet hat sich in der genannten Vorrede über Thatsachen, wie die Neptun-Entdeckung, fünf Jahre vor derselben, ausgesprochen. Sollte sich aber für eine durch die Philosophie „abgeleitete Idee keine korrespondierende Anschauung vorfinden, so bleiben zwei Wege übrig: entweder, gewissermaßen an der leeren Stelle, ein noch nicht von der Erfahrung aufgefundenes Phänomen zu supponieren; oder aber, den Gedanken nochmals in den Schmelztiegel der Erkenntnis zu werfen und aus dem zeugenden Schachte der Vernunft an den Tag des Bewußtseins heraufzufördern. . . ." Le Verrier hat ein von der Erfahrung noch nicht aufgefundenes Phänomen supponiert. Und die Erfahrung hat ihm glänzend Recht gegeben.

Michelet spricht in derselben Vorrede auch noch eine Hoffnung aus: „So sind Goethe und Hegel die zwei Genien, welche, meiner Ansicht nach, bestimmt sind, einer spekulativen Physik in der Zukunft die Bahn zu brechen, indem sie die Versöhnung der Spekulation mit der Erfahrung vorbereiteten. . . . Namentlich möchte es diesen Hegelschen Vorlesungen am ersten gelingen, sich in dieser Hinsicht Anerkennung zu verschaffen; denn da sie von umfassenden empirischen Kenntnissen zeugen, so hat

Hegel an diesen die sicherste Probe seiner Spekulation bei der Hand gehabt."

Die Folgezeit hat eine solche Versöhnung nicht herbeigeführt. Eine gewisse Animosität gegen Hegel ergriff immer weitere Kreise. Man wird die Stimmung diesem Denker gegenüber, die sich im Laufe der fünfziger Jahre immer weiter verbreitete, richtig charakterisieren, wenn man es mit den Worten thut, die Friedrich Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" (1865) gebraucht: „Sein (Hegels) ganzes System bewegt sich innerhalb unserer Gedanken und Phantasien über die Dinge, denen hochklingende Namen gegeben werden, ohne daß es zur Besinnung darüber kommt, welche Geltung den Erscheinungen und den aus ihnen abgeleiteten Begriffen überhaupt zukommen kann.... Durch Schelling und Hegel wurde der Pantheismus zur herrschenden Denkweise in der Naturphilosophie, eine Weltanschauung, welche bei einer gewissen mystischen Tiefe zugleich die Gefahr phantastischer Ausschweifungen fast im Prinzip schon in sich schließt. Statt die Erfahrung und die Sinnenwelt vom Idealen streng zu scheiden und dann in der Natur des Menschen die Versöhnung dieser Gebiete zu suchen, vollzieht der Pantheist die Versöhnung von Geist und Natur durch einen Machtspruch der dichtenden Vernunft ohne alle kritische Vermittlung."

Zwar entspricht diese Anschauung über Hegels Denkweise dessen Weltanschauung so wenig als möglich (vergl. meine Darstellung derselben im ersten Bande); aber sie beherrschte um die Mitte des Jahrhunderts schon zahlreiche Geister; und sie eroberte sich einen immer weiteren Boden. Ein Mann, der von 1833 bis 1872, als Philosophieprofessor in Berlin, eine einflußreiche Stellung innerhalb des deutschen Geisteslebens inne hatte, Trendelenburg, konnte eines großen Beifalles sicher sein, als er über Hegel urteilte: er wollte durch seine Methode „lehren, ohne zu lernen", weil er „sich im Besitze des göttlichen Begriffes wähnend, die mühsame Forschung in ihrem sichern Besitze

hemmt.“ Vergeblich suchte Michelet solches zu berichtigen mit Hegels eigenen Worten, wie diesen: „Der Erfahrung ist die Entwickelung der Philosophie zu verdanken. Die empirischen Wissenschaften bereiten den Inhalt des Besonderen dazu vor, in die Philosophie aufgenommen zu werden. Andrerseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken selbst, zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen.“

Charakteristisch für den Gang der Weltanschauungsentwickelung in den mittleren Jahrzehnten unseres Jahrhunderts ist der Ausspruch eines bedeutenden, aber leider wenig zur Geltung gekommenen Denkers: K. Ch. Planck. Von ihm erschien 1850 eine hervorragende Schrift: „Die Weltalter“, in deren Vorrede er sagt: „Zugleich die rein natürliche Gesetzmäßigkeit und Bedingtheit alles Seins zum Bewußtsein zu bringen und wiederum die volle selbstbewußte Freiheit des Geistes, das selbständige innere Gesetz seines Wesens herzustellen, diese doppelte Tendenz, welche der unterscheidende Grundzug der neueren Geschichte ist, bildet in ihrer ausgesprochensten und reinsten Gestalt auch die Aufgabe der vorliegenden Schrift. Jene erstere Tendenz liegt seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften in der erwachten selbständigen und umfassenden Naturforschung und ihrer Befreiung von der Herrschaft des rein Religiösen, in der durch sie hervorgebrachten Umwandlung der ganzen physischen Weltanschauung und der immer mehr nüchtern verständig gewordenen Betrachtung der Dinge überhaupt, wie endlich in höchster Form in dem philosophischen Streben, die Naturgesetze nach ihrer inneren Notwendigkeit zu begreifen, nach allen Seiten hin zu Tage; sie zeigt sich aber auch praktisch in der immer vollständigeren Ausbildung dieses unmittelbar gegenwärtigen Lebens nach seinen natürlichen Bedingungen.“ Der wachsende Einfluß der Naturwissenschaften drückt sich in solchen Sätzen aus. Das Vertrauen zu diesen Wissenschaften wurde immer größer. Der Glaube wurde maßgebend, daß sich aus den Mitteln und Ergebnissen der

Naturwissenschaften heraus eine Weltanschauung gewinnen lasse, welche das Unbefriedigende der Hegelschen nicht an sich hat. Wo solche Meinung Platz gegriffen hatte, würde man wenig Glück mit der Deutung der Neptun-Entdeckung zu Gunsten Hegels gehabt haben. Um so willkommener wäre man aber gewesen, wenn man sich anheischig gemacht hätte, die hohe Blüte, die die Naturwissenschaften erreicht haben, an diesem Beispiele zu zeigen.

Eine Vorstellung des Umschwunges, der sich in dieser Richtung vollzog, giebt ein Buch, das im vollsten Sinne des Wortes für diese Zeit als ein repräsentatives angesehen werden kann: Alexander von Humboldts „Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung". Der auf der Höhe der naturwissenschaftlichen Bildung seiner Zeit stehende Mann spricht von seinem Vertrauen in eine naturwissenschaftliche Weltbetrachtung: „Meine Zuversicht gründet sich auf den glänzenden Zustand der Naturwissenschaften selbst: deren Reichtum nicht mehr die Fülle, sondern die Verkettung des Beobachteten ist. Die allgemeinen Resultate, die jedem gebildeten Verstande Interesse einflößen, haben sich seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts wundervoll vermehrt. Die Thatsachen stehen minder vereinzelt da; die Klüfte zwischen den Wesen werden ausgefüllt. Was in einem engern Gesichtskreise, in unserer Nähe, dem forschenden Geiste lange unerklärlich blieb, wird durch Beobachtungen aufgehellt, die auf einer Wanderung in die entlegendsten Regionen angestellt worden sind. Pflanzen- und Tiergebilde, die lange isoliert erschienen, reihen sich durch neu entdeckte Mittelglieder oder durch Übergangsformen an einander. Eine allgemeine Verkettung: nicht in einfacher linearer Richtung, sondern in netzartig verschlungenem Gewebe, nach höherer Ausbildung oder Verkümmerung gewisser Organe, nach vielseitigem Schwanken in der relativen Übermacht der Teile; stellt sich allmählich dem forschenden Natursinne dar . . . Das Studium der allgemeinen Naturkunde weckt gleichsam Organe in uns, die lange geschlummert haben. Wir treten in einen innigeren

Verkehr mit der Außenwelt.“ Humboldt selbst führt im „Kosmos“ die Naturbeschreibung nur bis zu der Pforte, die den Zugang zur Weltanschauung eröffnet. Er sucht nicht darnach, die Fülle der Erscheinungen durch allgemeine Natur-Ideen zu verknüpfen; er reiht die Dinge und Thatsachen in naturgemäßer Weise aneinander, wie es „der ganz objektiven Richtung seiner Sinnesart“ entspricht.

Bald aber griffen andere Denker in die Geistesentwickelung ein, die kühn im Verknüpfen waren, die vom Boden der Naturwissenschaft aus in das Wesen der Dinge einzudringen suchten. Was sie herbeiführen wollten, war nichts geringeres als eine durchgreifende Umgestaltung aller bisherigen philosophisch-theologischen Welt- und Lebensanschauung auf Grund moderner Wissenschaft und Naturerkenntnis. In der kräftigsten Weise hatte ihnen die Natur-Erkenntnis des neunzehnten Jahrhunderts vorgearbeitet. In radikaler Weise deutet Feuerbach auf das hin, was sie wollten: „Gott früher setzen als die Natur, ist eben soviel, als wenn man die Kirche früher setzen wollte, als die Steine, woraus sie gebaut wird, oder die Architektur, die Kunst, welche die Steine zu einem Gebäude zusammengesetzt hat, früher als die Verbindung der chemischen Stoffe zu einem Steine, kurz, als die natürliche Entstehung und Bildung des Steines.“ Hatte doch auch noch Hegel sein Weltanschauungsgebäude mit der Logik begonnen, die er Gott vor Erschaffung der Welt nennt. Aber es ist nicht verwunderlich, daß die Entwickelung diesen Weg nahm. Will man ein Gebäude aus Steinen aufführen, so müssen diese Steine erst vorhanden sein. Und die erste Jahrhunderthälfte hat zahlreiche naturwissenschaftliche Steine zu der Architektur eines neuen Weltanschauungsgebäudes geschaffen. Erst als diese Bausteine innerhalb der Naturwissenschaft selbst feste Umrisse erhalten hatten, konnte man daran gehen, sie zu einem Gebäude zusammenzufügen.

Wenn man die Persönlichkeiten, die sich in den fünfziger Jahren an der Aufführung dieses Gebäudes betei-

ligten, betrachtet, so treten die Physiognomien dreier Männer mit besonderer Schärfe hervor: Ludwig Büchner (geboren 1824, gest. 1899), Carl Vogt (1817—1895) und Jacob Moleschott (1822—1893). — Will man die Grundempfindung, die diese drei Männer beseelt, charakterisieren, so kann man es mit den Worten des letzteren thun: „Hat der Mensch alle Eigenschaften der Stoffe erforscht, die auf seine entwickelten Sinne einen Eindruck zu machen vermögen, dann hat er auch das Wesen der Dinge erfaßt. Damit erreicht er sein, d. h. der Menschheit absolutes Wissen. Ein anderes Wissen hat für den Menschen keinen Bestand." Religion und bisherige Philosophie haben, nach der Meinung dieser Männer, dem Menschen ein solches Bestand-loses Wissen überliefert. Büchner macht in dieser Beziehung zwischen den religiösen Dogmen der Theologie und den Gedanken der idealistischen Philosophie keinen Unterschied. In diesen Gedanken sieht er nur abstrakte Abkömmlinge der Offenbarungswahrheiten. Die idealistischen Philosophen glauben, nach der Meinung Büchners und seiner Gesinnungsgenossen, aus der Vernunft zu schöpfen; in Wahrheit bringen sie nur ein verwässertes, abstraktes Zerrbild theologischer Ideen zu stande. Die auf die Naturwissenschaft bauenden Denker halten es mit Feuerbach, der sagt: „Unsere bisherigen Philosophen sind nichts als mediatisierte, durch den abstrakten Begriff vermittelte Theologen". Das klingt allerdings nicht viel anders, als ein Ausspruch Hegels über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Nur ist Hegel mit ganzer Seele für eine Freundschaft der beiden; diese Geister der fünfziger Jahre aber wollen die Weltanschauung von der Religion emanzipieren. Hegel ist der Meinung: „Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen. Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer

von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen." Er meint, die Religion spreche die Sprache des Gefühls, die Philosophie die der Ideen. Feuerbach und mit ihm Büchner und dessen Gesinnungsgenossen haben darauf die Antwort: „Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde — im Reiche der Wirklichkeit, nur daß wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Notwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkür erblicken. Ich thue daher der Religion — auch der spekulativen Philosophie und Theologie — nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit." So wenig machten diese Persönlichkeiten zwischen der Religion und der idealistischen Weltanschauung in dieser Beziehung einen Unterschied, daß Moleschott mit der folgenden Verurteilung nicht nur die erstere, sondern auch die letztere zu treffen glaubte, die er garnicht einmal erwähnte: „Forschung schließt Offenbarung aus. Offenbarung und Erkenntnis verhalten sich wie Dichtung und Wahrheit; jene errät, wo diese ergründet. Die Wahrheit aber kann nur der Natur und ihrem Walten abgelauscht werden." In ihrer und der folgenden Zeit faßte man die Kämpfer für eine solche der Natur abgelauschte Weltanschauung als Materialisten zusammen. Und man hat betont, daß dieser ihr Materialismus eine uralte Weltanschauung sei, von der hervorragende Geister längst erkannt haben, wie unbefriedigend sie für ein höheres Denken sei. Büchner hat sich schon gegen eine solche Ansicht gewandt. Er hebt hervor: „Erstens ist der Materialismus oder die ganze Richtung überhaupt nie widerlegt worden, und sie ist nicht nur die älteste philosophische

Weltbetrachtung, welche existiert, sondern sie ist auch bei jedem Wiederaufleben der Philosophie in der Geschichte mit erneuten Kräften wieder aufgetaucht; und zweitens ist der Materialismus von heute nicht mehr der ehemalige des Epikur oder der Encyklopädisten, sondern eine ganz andere, von den Errungenschaften der positiven Wissenschaften getragene Richtung oder Methode, die sich überdem von ihren Vorgängern sehr wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie nicht mehr, wie der ehemalige Materialismus, System, sondern eine einfache realistisch-philosophische Betrachtung des Daseins ist, welche vor allem die einheitlichen Prinzipien in der Welt der Natur und des Geistes aufsucht und überall die Darlegung eines natürlichen und gesetzmäßigen Zusammenhangs der gesamten Erscheinungen jener Welt anstrebt."

Man kann nun an dem Verhalten eines Geistes, der im eminentesten Sinne nach einem naturgemäßen Denken strebte, Goethes, zu einem der hervorragendsten Materialisten der Franzosen — der Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts — zu Holbach, zeigen, wie sich dieser ältere Materialismus von dem neueren unterscheidet. Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723) ließ 1770 das „Système de la nature" erscheinen. Goethe, dem das Buch in Straßburg in die Hände fiel, schildert in „Dichtung und Wahrheit" den abstoßenden Eindruck, den er von ihm erhalten hat: „Eine Materie sollte sein von Ewigkeit, und von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit dieser Bewegung rechts und links und nach allen Seiten, ohne weiteres, die unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen. Dies alles wären wir sogar zufrieden gewesen, wenn der Verfasser wirklich aus seiner bewegten Materie die Welt vor unsern Augen aufgebaut hätte. Aber er mochte von der Natur so wenig wissen als wir; denn indem er einige allgemeine Begriffe hingepfahlt, verläßt er sie sogleich, um dasjenige, was höher als die Natur, oder was als höhere Natur in der

Natur erscheint, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt dadurch recht viel gewonnen zu haben.“ Goethe war schon damals von der Überzeugung durchdrungen: „Die Theorie an und für sich ist nichts nütze, als insofern sie uns an den Zusammenhang der Erscheinungen glauben macht.“ (Sprüche in Prosa. Deutsche National-Litteratur, Goethes Werke, Band 36, 2 S. 357.) Und am Ende des vorigen Jahrhunderts war die Naturforschung noch nicht so weit, daß ein Geist wie Holbach mit seinen Theorien einen Zusammenhang von erfahrungsgemäßen Thatsachen hätte geben können. Statt auf solche Thatsachen wurden daher Männer wie Goethe auf leere Behauptungen gewiesen, wenn sie nach dem fragen wollten, was die Ideen berufen sind, zusammenzuhalten.

Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts waren dagegen als Thatsachen geeignet, den Materialisten der fünfziger Jahre eine Unterlage für ihre Weltanschauung zu liefern. In der Materie das Wesen suchen, das die Erscheinungen der Welt erklärt, konnte man erst in einer Zeit, in der man die Eigenschaften der Materie bis zu einem gewissen Grade kannte.

Ein Beispiel für das Vordringen zum Wesen der Materie, des in der Natur ausgebreiteten Stoffes, ist die künstliche Herstellung des Harnstoffes durch Wöhler im Jahre 1828. Durch diese Entdeckuug war der Beweis geliefert, daß einfache Stoffe sich durch die in ihnen selbst liegenden Kräfte unter gewissen Bedingungen zu höheren Gebilden vereinigen können, deren Entstehung man bisher nur unter dem lebendigen Einflusse des organischen Körpers beobachtet hatte. Man mußte sich jetzt sagen: nicht bloß das organische Leben hat die Kraft Stickstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff und Sauerstoff so miteinander zu verbinden, daß aus ihnen Harnstoff wird, sondern diese Stoffe selbst haben die Kräfte, die sie zu einem höheren Gebilde vereinigen. Man brauchte keine besondere mystische Lebens-

kraft mehr, die im Organismus ihren Sitz hat, und die das Unorganische in Organisches umformt; man konnte den unorganischen Stoffen selbst die Gabe zuschreiben, sich zu einem Organischen zu verbinden. Ein Umschwung in der Denkweise war dadurch vorbereitet. Man war nicht mehr darauf angewiesen, zu sagen, das Vollkommenere, das Organische, bedient sich nur der unorganischen Elemente, um sie in sich zu höheren Wesenheiten zu verarbeiten; man konnte sagen: das Unvollkommene, das Unorganische hat das Vermögen, sich zu Höherem fortzubilden. Was konnte man von der Materie erhoffen, die für sich als tot galt und die kein anderes Vermögen hatte, als sich im Raume hin und her zu bewegen? Wie ganz anders stellte sich die Sache, als man die Thatsache sah, daß die vermeintlich tote Materie sich zu Dingen zusammenschließt, die man früher nur unter dem Einflusse des schon vorhandenen Lebens hatte entstehen sehen?

Das war der Unterschied zwischen der Materie, von der Holbach sprach, und der, welche die Materialisten der fünfziger Jahre im Auge hatten. Holbachs Materie war ein öder, leerer, toter Begriff, aus dem kein Verstand die reichen Erscheinungen der Natur herausklauben konnte. Durch die Entdeckungen, die nach ihm gemacht wurden, fing die Materie an, in sich selbst Leben zu erhalten. Büchner brauchte nicht mehr von der toten, bloß bewegten Materie zu sprechen; er konnte von der Materie sprechen, deren Macht der Chemiker, der Physiologe im Laboratorium beobachten konnten. Holbach wies auf ein Gedankending hin, wenn er von Materie sprach; Büchner auf ein wirklich Bestehendes, das für gewisse Fälle gezeigt hatte, was es aus sich selbst zu erzeugen vermag. Man mußte die Entstehungsmöglichkeiten, die im materiellen Dasein schlummern, erst enthüllen, wenn man Höheres auf dieses materielle Dasein zurückführen wollte. Tote Stoffklümpchen, die sich hin- und herbewegen, können sich wieder nur zu toten Aggregaten zusammenballen; aber man lernte einsehen, daß man es mit solchen toten Klümpchen gar nicht zu thun

habe, sondern daß das scheinbar Tote ein Höheres aus sich und durch sich selbst hervorbringen kann.

Unter dem Einflusse solcher Erkenntnisse standen die Materialisten. Vor ihren Augen entstand Höheres aus Niedrigem. Es entstand bei ihnen der Glaube, daß es dem menschlichen Denken nicht angemessen sei, nach Art der Theologen, höhere Mächte anzunehmen, die durch ihre Kraft die Wesenheiten der Welt entstehen lassen, wenn man doch sehen kann, daß das Niedrige, das Einfache selbst die Kraft hat, aus sich das Höhere zu erzeugen. Wie nahe lag es doch zu sagen: bringt das Unorganische aus sich organische Stoffe hervor: warum sollte es nicht auch das Vermögen haben, die Organismen selbst aus sich zu erzeugen? Und da der Geist, die menschliche Seele, nur als eine Lebensäußerung an organischen Wesen erscheint: warum sollten die Stoffe mit ihren Kräften nicht aus sich heraus auch den Geist gebären können? Warum sollte der Geist von himmlischen Mächten stammen?

Es gehörte um die Mitte des Jahrhunderts nur ein kühner Denkermut dazu, solche Folgerungen zu ziehen. Man dachte nur in dem Sinne weiter, in dem man gewisse Thatsachen auslegen mußte; und man kam dazu, die Kräfte, die man ehedem jenseitigen Mächten beigelegt hatte, der diesseitigen Materie zuzusprechen. Der Stoff mit seinen Eigenschaften wurde den Materialisten dasjenige, was aus seinem Mutterschoß alle Dinge und Vorgänge erzeugt. Es war nicht weit von der Thatsache, daß Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff zu einer organischen Verbindung sich zusammenschließen, zu der Behauptung Büchners: „Die Worte Seele, Geist, Gedanke, Empfindung, Wille, Leben bezeichnen keine Wesenheiten, keine wirklichen Dinge, sondern nur Eigenschaften, Fähigkeiten, Verrichtungen der lebenden Substanz oder Resultate von Wesenheiten, welche in den materiellen Daseinsformen begründet sind.“ Nicht mehr ein göttliches Wesen, nicht mehr die menschliche Seele, sondern den Stoff mit seiner Kraft nannte Büchner unsterblich. Und Moleschott kleidet

dieselbe Überzeugung in die Worte: „Die Kraft ist kein stossender Gott, kein von der stofflichen Grundlage getrenntes Wesen der Dinge, sie ist des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft. — Kohlensäure, Wasser und Sauerstoff sind die Mächte, die auch den festesten Felsen zerlegen und in den Fluß bringen, dessen Strömung das Leben erzeugt. — Wechsel von Stoff und Form in den einzelnen Teilen, während die Grundgestalt dieselbe bleibt, ist das Geheimnis des tierischen Lebens."

Die naturwissenschaftliche Forscherarbeit der ersten Jahrhunderthälfte gab Ludwig Büchner die Möglichkeit, Anschauungen wie diese auszusprechen: „In ähnlicher Weise, wie die Dampfmaschine Bewegung hervorbringt, erzeugt die verwickelte organische Komplikation kraftbegabter Stoffe im Tierleibe eine Gesamtsumme gewisser Effekte, welche zu einer Einheit verbunden, von uns Geist, Seele, Gedanke genannt werden." Mit vollem Rechte erklärt Carl Gustav Reuschle in seinem gehaltvollen Buche: „Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an David Friedrich Strauß" (1874), daß die naturwissenschaftlichen Ergebnisse selbst ein philosophisches Moment in sich schlossen. Die Verwandtschaften, die man zwischen den Naturkräften entdeckte, führten in die Geheimnisse des materiellen Daseins.

Eine solche wichtige Verwandtschaft fand 1819 Oersted in Kopenhagen. Es zeigte sich ihm, daß die Magnetnadel durch den elektrischen Strom abgelenkt wird. Faraday entdeckte 1831 dazu das Gegenstück, daß durch die Annäherung eines Magneten in einem spiralförmig gewundenen Kupferdraht Elektrizität hervorgerufen werden kann. Elektrizität und Magnetismus waren damit als mit einander verwandte Naturphänomene erkannt. Beide Kräfte standen nicht mehr isoliert neben einander da; man wurde darauf hingewiesen, daß ihnen im materiellen Dasein etwas Gemeinsames zu Grund liege. Einen tiefen Blick in das Wesen von Stoff und Kraft hat Julius Robert Mayer in den vierziger Jahren gethan, als ihm klar wurde, daß zwischen mechanischer Arbeitsleistung und Wärme eine ganz bestimmte,

durch eine Zahl ausdrückbare Beziehung herrscht. Durch Druck, Stoß, Reibung ꝛc., d. h. aus Arbeit entsteht Wärme. In der Dampfmaschine wird Wärme wieder in Arbeitsleistung umgewandelt. Die Menge der Wärme, die aus Arbeit entsteht, läßt sich aus der Menge dieser Arbeit berechnen. Wenn man die Wärmemenge, die notwendig ist, um ein Kilogramm Wasser um einen Grad zu erwärmen, in Arbeit umwandelt, so kann man mit dieser Arbeit 424 Kilogramm einen Meter hoch heben. Es ist nicht zu verwundern, daß in solchen Thatsachen ein ungeheurer Fortschritt gesehen wurde gegen Erklärungen über die Materie, wie sie Hegel gegeben hat: „Der Übergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum konkreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich, und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein Gegebenes.“

Zu solchen Entdeckungen über den einheitlichen Charakter der unorganischen Naturkräfte kamen andere, die über die Zusammensetzung der Organismen-Welt Aufschluß gaben. 1838 erkannte der Botaniker Schleiden die Bedeutung der einfachen Zelle für den Pflanzenkörper. Er zeigte, wie sich alle Gewebe der Pflanze und daher diese selbst aus diesen „Elementar-Organismen“ aufbauen. Schleiden hatte diesen „Elementar-Organismus“ als ein Klümpchen flüssigen Pflanzenschleimes, das von einer Hülle (Zellhaut) umgeben ist, und einen festeren Zellkern enthält, erkannt. Diese Zellen vermehren sich und lagern sich so aneinander, daß sie pflanzliche Wesen aufbauen. Bald darauf entdeckte Schwann das Gleiche auch für die Tierwelt. Im Jahre 1827 hat der geniale Carl Ernst Baer das menschliche Ei entdeckt. Er hat auch die Vorgänge der Entwickelung der höheren Tiere und des Menschen aus dem Ei verfolgt.

So war man überall davon abgekommen, die Ideen zu suchen, die den Naturdingen zu Grunde liegen. Man hat dafür die Thatsachen beobachtet, die zeigen, wie sich

die höheren, komplizierteren Naturprozesse und Naturwesen aus einfachen und niedrigen aufbauen. Die Männer wurden immer seltener, die nach einer idealistischen Deutung der Welterscheinungen suchten. Es war noch der Geist der idealistischen Weltanschauung, der 1837 dem Anthropologen Burdach die Ansicht eingab, daß das Leben seinen Grund nicht in der Materie habe, sondern daß es vielmehr durch eine höhere Kraft die Materie umbilde, wie es sie brauchen kann. Moleschott konnte bereits sagen: „Die Lebenskraft, wie das Leben, ist nichts anderes als das Ergebnis der verwickelt zusammenwirkenden und ineinandergreifenden physischen und chemischen Kräfte."

Nachdem die große Wirkung, die von den radikalen Anschauungen Büchners, Vogts, Moleschotts ausgegangen ist, anderen Zeitströmungen gewichen ist, hat man sich in vielen Kreisen, die sich an Diskussionen über Weltanschauungsfragen beteiligen, daran gewöhnt, möglichst achselzuckend über diese Männer zur Tagesordnung überzugehen. Moleschott und Vogt mußte man auch in der Folgezeit als Spezialisten auf naturwissenschaftlichem Gebiete gelten lassen; dafür konnte man sich in der Ablehnung des „populären Geredes" Ludwig Büchners nicht genug thun. Man sah in seinem Buche „Kraft und Stoff", das, vom Jahre 1855 an, lange Zeit das „Evangelium des Materialismus" bildete, später den typischen Ausdruck einer philosophisch rohen, dilettantischen Weltanschauung.

Eine solche Beurteilung wird der geschichtlichen Stellung der drei Männer nicht gerecht. Es sollte in Erwägung gezogen werden, daß sie für nichts anderes kämpfen, als für ein Ideal, das einst Schiller bei Goethe beobachtet hatte, und in einem Briefe an diesen mit den Worten beschrieb: „Von der einfachsten Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen" (Schillers Brief an Goethe vom 23. August 1794). Nichts anderes wollten diese

Materialisten, als die verwickeltste Naturerscheinung, den Menschen, mit seinen leiblichen und geistigen Äußerungen aus den einfachsten Naturkräften, den Materialien des ganzen Naturgebäudes, erbauen. Und zu einer solchen Erklärung wollten sie nichts anderes zu Hilfe rufen als die Thatsachen, die sich vor den menschlichen Sinnen abspielen.

Das Zeitbewußtsein drängte dazu, das Weltall durch keine anderen Erscheinungen zu erklären, als diejenigen, die sich vor den Augen der Menschen abspielen. Charles Lyells 1830 veröffentlichtes Werk „Principles of geology" hatte mit diesem Erklärungsgrundsatz die ganze alte Geologie gestürzt. Bis zu Lyells epochemachender That glaubte man, daß die Entwickelung der Erde sich sprungweise vollzogen habe. Wiederholt soll alles, was auf der Erde entstanden war, durch totale Katastrophen zerstört worden, und über dem Grabe vergangener Wesen soll eine neue Schöpfung entstanden sein. Man erklärte daraus das Vorhandensein der Pflanzen- und Tierreste in den Erdschichten. Cuvier war der Hauptvertreter solcher wiederholter Schöpfungsepochen, solcher übernatürlicher Eingriffe in das Leben der Erde. Lyell zeigte, daß man keine solche Durchbrechung des stetigen Ganges der Erdentwickelung braucht. Wenn man nur genügend lange Zeiträume voraussetzt, dann können die Kräfte, die heute noch auf der Erde thätig sind, diese ganze Entwickelung bewirkt haben. In Deutschland haben sich Goethe und Karl von Hoff schon früher zu einer solchen Ansicht bekannt. Der letztere vertrat sie in seiner 1822 erschienenen „Geschichte der durch Überlieferung nachgewiesenen natürlichen Veränderungen der Erdoberfläche."

Mit der ganzen Kühnheit von Enthusiasten des Gedankens gingen Vogt, Büchner und Moleschott an die Erklärung aller Erscheinungen aus materiellen Vorgängen, wie sie sich vor den menschlichen Sinnen abspielen. Es ist bewunderungswert, wie sie dabei in sich selber alle vorgefaßten Meinungen überwanden, die eine Jahrhunderte

alte Tradition in die Menschenseele über die „rohe Materie“ gepflanzt hatte. Sie hatten nicht allein zum Verstande, zur Vernunft zu sprechen; sie hatten die Empfindungswelt zu revolutionieren. Unter dem Einfluß des Christentums ist ein Begriff der Materie entstanden, der nicht mit Unrecht als ein „Schauergemälde“ bezeichnet worden ist. Die Materie galt als das rohe, ja böse Prinzip, das für die edlere, geistige Natur des Menschen nur ein Hemmnis sei. Der Geist solle über dieses Prinzip siegen, wenn er sein Ziel erreichen wolle. Und die Materialisten faßten den Mut, diesen Geist aus der Materie selbst abzuleiten. Sie thaten es als wahre, echte Idealisten, als kühne Kämpfer.

Einen bedeutsamen Ausdruck fand der Kampf, den der Materialismus zu führen hatte, als sich der Göttinger Physiologe Rudolf Wagner und Carl Vogt gegenüber standen. Wagner trat 1852 in der „Allgemeinen Zeitung“ für ein selbständiges Seelenwesen gegen die Anschauung des Materialismus ein. Er sprach davon, daß die Seele sich teilen könne, da ja das Kind vieles vom Vater und vieles von der Mutter erbe.“ Vogt antwortete zunächst in seinen „Bildern aus dem Tierleben“. Man erkennt Vogts Stellung in dem Streite, wenn man in seiner Antwort folgenden Satz liest: „Die Seele, welche gerade der Inbegriff, das Wesen der Individualität, des einzelnen, unteilbaren Wesens ausmachen soll, die Seele soll sich teilen können! Theologen, nehmt Euch diesen Ketzer zur Beute — er war bisher der Euren Einer! Geteilte Seelen! Wenn sich die Seele im Akte der Zeugung, wie Herr R. Wagner meint, teilen kann, so könnte sie sich auch vielleicht im Tode teilen, und die eine mit Sünden beladene Portion ins Fegefeuer gehen, während die andere direkt ins Paradies geht. Herr Wagner verspricht zum Schlusse seiner physiologischen Briefe auch Exkurse in das Gebiet der Physiologie der geteilten Seelen.“ Heftig wurde der Kampf, als Wagner 1854 auf der Naturforscherversammlung in Göttingen einen Vortrag über

„Menschenschöpfung und Seelensubstanz“ gegen den Materialismus hielt. Er wollte zweierlei beweisen. Erstens, daß die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaft dem biblischen Glauben an die Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Paare nicht widersprechen; zweitens daß diese Ergebnisse nichts über die Seele entscheiden, somit die theologischen Lehren über dieselbe unangetastet lassen. Vogt schrieb 1855 gegen Wagner eine Streitschrift „Köhlerglaube und Wissenschaft“, die ihn einerseits auf der vollen Höhe naturwissenschaftlicher Einsicht seiner Zeit zeigt, andererseits aber auch als scharfen Denker, der rückhaltlos die Schlußfolgerungen des Gegners als Truggebilde enthüllt. Sein Widerspruch gegen Wagners erste Behauptung gipfelt in den Sätzen: „Alle historischen wie naturgeschichtlichen Forschungen liefern den positiven Beweis von dem vielfältigen Ursprung der Menschenrassen. Die Lehren der Schrift über Adam und Noah und die zweimalige Abstammung der Menschen von einem Paare sind wissenschaftlich durchaus unhaltbare Märchen.“ Und gegen die Wagnersche Seelenlehre wandte Vogt ein: Wir sehen die Seelenthätigkeiten des Menschen sich allmählich entwickeln mit der Entwickelung der körperlichen Organe. Wir sehen die geistigen Verrichtungen vom Kindesalter an bis zur Reife des Lebens vollkommener werden; wir sehen, daß mit jeder Einschrumpfung der Sinne und des Gehirnes auch „der Geist“ entsprechend einschrumpft. „Eine solche Entwickelung ist unvereinbar mit der Annahme einer unsterblichen Seelensubstanz, die in das Gehirn als Organ hineingepflanzt ist.“ Daß die Materialisten bei ihren Gegnern nicht allein Verstandesgründe, sondern auch Empfindungen zu bekämpfen hatten, zeigt gerade der Streit zwischen Vogt und Wagner mit vollkommener Klarheit. Hat doch der letztere in seinem Göttinger Vortrage an das moralische Bedürfnis appelliert, das es nicht verträgt, wenn „mechanische, auf zwei Armen und Beinen herumlaufende Apparate“ zuletzt sich in gleichgiltige Stoffe auflösen, ohne daß man die Hoffnung haben könnte, daß das Gute, das sie thun,

belohnt, und ihr Böses bestraft werde. Vogt erwidert darauf: „Die Existenz einer unsterblichen Seele ist Herrn Wagner nicht das Resultat der Forschung oder des Nachdenkens, sie ist das notwendige Requisit des ganzes Gebäudes der Rache, welches dieser Zelote sich aufgerichtet hat. Er bedarf einer unsterblichen Seele, um sie nach dem Tode des Menschen quälen und strafen zu können; — er bedarf eines solchen Objektes, an welchem der Haß, den seine Religion in sich trägt, sich weiden könne; — er muß eine solche Seele haben, damit er denjenigen, welche mit ihm in der Geschichte den Unsinn und in der gegenwärtigen moralischen Weltordnung gegen ihn das Unsinnige finden, eine Ausgleichung oder Lösung in einem supponierten Jenseits versprechen könne; — das ist des Pudels Kern."

Wer die Materialisten recht würdigen will, darf die Umwandlung, die sie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in dem öffentlichen Bewußtsein bewirkt haben, nicht außer Betracht lassen. Vor fünfzig Jahren war diesem öffentlichen Bewußtsein eine märchenhafte Vorstellung von der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechtes natürlich. Das erste Menschenpaar war eine Vorstellung, mit der man rechnete. Von diesem Menschenpaar ließ man die Geschichte beginnen. Aber diese Geschichte selbst war nur eine untergeordnete Episode im Leben der Menschheit. Die Hauptsache sah man jenseits dieser Geschichte. Diese war höchstens ein Vorbereitungsstadium zu einem Leben auf einem ganz anderen Schauplatz. Für diesen Schauplatz hatten die irdischen Naturgesetze keine Giltigkeit. Für ihn galt eine moralische Weltordnung. Man lebte sein irdisches Leben im Hinblick auf diese moralische Weltordnung. Die Seele ist aus dieser moralischen Ordnung herausgenommen und zeitweilig an das materielle Dasein gefesselt.

In der zweiten Jahrhunderthälfte siegte in weiten Kreisen das Interesse an der natürlichen Ordnung des Weltalls über dasjenige an einer übernatürlichen. Naturgeschichtliche Thatsachen traten an die Stelle mythologischer

Vorgänge. Statt der biblischen Schöpfungsgeschichte verfolgt man die geologische Entwickelung der Erde mit ihren Wesen. Man wurde sich der Abhängigkeit des geistigen Lebens von dem Organismus immer mehr bewußt. Die Menschen fingen an, sich für die natürlichen, irdischen Bedingungen ihres Daseins zu interessieren.

Das alles hat man zum größten Teile den Materialisten zu danken, die in radikaler Weise auf die materiellen Bedingungen alles Daseins hinwiesen. Der vorsichtige Naturforscher, der stets nur darüber nachdenkt, was ihm seine Wissenschaft noch nicht erlaubt, von veralteten Dogmen abzutragen, kann eine solche Wandlung des öffentlichen Bewußtseins nicht bewirken. Dazu bedurfte es einer kräftigen Sprache, wie sie z. B. Moleschott fand, als er sagte: „Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die notwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung kennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden. Wir sind ein Spiel von jedem Druck der Luft."

Und daß es einen Gesichtspunkt giebt, von dem aus auch die moralische Weltordnung der materialistischen Ansicht zustimmen kann, das zeigte Heinrich Czolbe (1819—1873). Er setzt in seiner 1865 erschienenen Schrift: „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel" auseinander, daß jede Theologie aus der Unzufriedenheit mit dieser Welt entspringe. „Zur Ausschließung des Übernatürlichen oder alles des Unbegreiflichen, was zur Annahme einer zweiten Welt führt, mit einem Worte, zum Naturalismus, nötigt keineswegs die Macht naturwissenschaftlicher Thatsachen, zunächst auch nicht die alles begreifen wollende Philosophie: sondern in tiefstem Grunde die Moral, nämlich dasjenige sittliche Verhalten des Menschen zur Weltordnung, was man Zufriedenheit mit der natürlichen Welt nennen kann". Czolbe sieht in dem Begehren einer übernatürlichen Welt geradezu einen

Ausfluß der Undankbarkeit gegen die natürliche. Die Fundamente der Religion und der Jenseits-Philosophie sind ihm moralische Fehler, Sünden wider den Geist der natürlichen Weltordnung. Denn sie führen ab von „dem Streben nach dem möglichsten Glücke jedes Einzelnen“ und der Pflichterfüllung, die aus solchem Streben folgt „gegen uns selbst und andere ohne Rücksicht auf übernatürlichen Lohn und Strafe“. Nach seiner Ansicht soll der Mensch erfüllt sein von „dankbarer Hinnahme des ihm zufallenden, vielleicht geringen irdischen Glücks nebst der in der Zufriedenheit mit der natürlichen Welt liegenden Demütigung unter ihre Schranken, ihr notwendiges Leid.“ Wir begegnen hier einer Ablehnung der übernatürlichen moralischen Weltordnung — aus moralischen Gründen.

In Czolbes Weltanschauung sieht man auch klar, welche Eigenschaften den Materialismus für das menschliche Denken so annehmbar machen. Denn das ist zweifellos, daß Büchner, Vogt und Moleschott nicht Philosophen genug waren, um die Fundamente ihrer Ansichten logisch klar zu legen. Auf sie wirkte die Macht der naturwissenschaftlichen Thatsachen. Ohne sich bis in die Höhen einer ideengemäßen Denkweise, wie Goethe sich auszudrücken pflegte, zu versteigen, zogen sie mehr als Natur-Denker die Folgerungen aus dem, was die Sinne wahrnehmen. Sich aus der Natur des menschlichen Erkennens Rechenschaft zu geben über ihr Verfahren, war nicht ihre Sache. Czolbe that das. In seiner „Neuen Darstellung des Sensualismus“ (1855) finden wir Gründe angegeben, warum er nur eine Erkenntnis auf der Grundlage der sinnlichen Wahrnehmungen für wertvoll hält. Nur eine solche Erkenntnis liefert deutlich vorstellbare und anschauliche Begriffe, Urteile und Schlüsse. Jeder Schluß auf etwas Unvorstellbares, sowie jeder undeutliche Begriff sind abzuweisen. Anschaulich-klar ist nun, nach Czolbes Ansicht, nicht das Seelische als solches, sondern das Materielle, an dem das Geistige als Eigenschaft erscheint. Deshalb bemüht er sich in seiner 1856 erschienenen Schrift: „Die Entstehung des Selbst-

bewußtseins, eine Antwort an Herrn Professor Lotze" das Selbstbewußtsein auf materiell-anschauliche Vorgänge zurückzuführen. Er nimmt eine Kreisbewegung der Teile des Gehirns an. Durch eine solche in sich selbst zurückkehrende Bewegung werde ein Eindruck, den ein Ding auf die Sinne mache, zu einer bewußten Empfindung. Merkwürdig ist, daß diese physikalische Erklärung des Bewußtseins für Czolbe zugleich die Veranlassung wurde, seinem Materialismus untreu zu werden. Hier zeigt sich eine der Schwächen, die dem Materialismus leicht anhaften. Wenn er seinen Grundsätzen treu bliebe, dann würde er mit seinen Erklärungen niemals weiter gehen, als ihm die mit den Sinnen erforschten Thatsachen gestatten. Er würde von keinen anderen Vorgängen im Gehirn sprechen, als solchen, die sich mit naturwissenschaftlichen Mitteln wirklich feststellen lassen. Das, was er sich vorsetzt, ist somit ein unendlich fernes Ziel. Geister wie Czolbe sind nicht zufrieden mit dem, was erforscht ist; sie nehmen hypothetisch Thatsachen an, die noch nicht erforscht sind. Eine solche Thatsache ist die erwähnte Kreisbewegung der Gehirnteile. Eine vollständige Durchforschung des Gehirnes wird sicherlich solche Vorgänge innerhalb desselben kennen lehren, die sonst nirgends in der Welt vorkommen. Daraus wird folgen, daß die auf die Gehirnvorgänge sich gründenden seelischen Vorgänge auch nur im Gehirne vorkommen. Von seiner hypothetischen Kreisbewegung konnte Czolbe nicht behaupten, daß sie nur auf das Gehirn beschränkt sei. Sie könnte auch außerhalb des tierischen Organismus vorkommen. Dann aber müßte sie seelische Erscheinungen auch in unbelebten Dingen mit sich führen. Der auf anschauliche Klarheit dringende Czolbe hält thatsächlich eine Beseeltheit der ganzen Natur nicht für ausgeschlossen. „Sollte — sagt er — meine Ansicht nicht eine Realisierung der schon von Plato in seinem Timäus verteidigten Weltseele sein? Sollte hier nicht der Vereinigungspunkt" des Leibnizschen Idealismus, der die ganze Welt aus beseelten Wesen (Monaden) bestehen ließ, mit dem modernen Naturalismus liegen?

*   *
*

In vergrößertem Maße tritt der Fehler, den Czolbe mit seiner Gehirn-Kreisbewegung gemacht hat, bei dem genialen Carl Christian Planck (1819—1880) auf. Die Schriften dieses Mannes sind ganz vergessen worden, trotzdem sie zu dem Interessantesten gehören, was die Philosophie hervorgebracht hat. Ebenso lebhaft wie der Materialismus strebte Planck hat einer Welterklärung aus der Wirklichkeit heraus. Auch er weist die religiösen Vorstellungen zurück, weil sie ihr Interesse an eine moralische Weltordnung knüpfen. Er tadelt an dem deutschen Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels, daß dieser einseitig in der Idee das Wesen der Dinge suchte. Für Planck gehört wie für Vogt und Büchner der Geist mit seinen Ideen zur Natur. Er sieht es als den größten Mangel der idealistischen Weltanschauung an, daß sie mit ihren Ideen etwas geben wollte, was absolut, unbedingt ist wie der Gott der religiösen Weltanschauung. Nicht aus irgend einem solchen geoffenbarten oder gedachten absoluten Wesen sollte die Welt der Dinge erklärt werden, sondern nur endliche, sich gegenseitig bedingende Kräfte und Wesenheiten der Natur selbst sollten zur Erklärung der Erscheinungen herangezogen werden. „Die Dinge wahrhaft unabhängig aus sich selbst erklären, heißt sie in ihrer ursprünglichen Bedingtheit und Endlichkeit erkennen.“ (Vergl. Planck: Die Weltalter S. 103). „Es ist nur die eine und wahrhafte reine Natur, so daß die bloße Natur im engern Sinne und der Geist nur Gegensätze innerhalb der einen Natur im höheren und umfassenden Sinne sind.“ (a. a. O. S. 101). Nun tritt aber bei Planck das Merkwürdige ein, daß er das Reale, das Ausgedehnte für dasjenige erklärt, was die Welterklärung suchen muß, und daß er dennoch nicht an die sinnliche Erfahrung, an die Beobachtung der Thatsachen herantritt, um zu dem Realen, zu dem Ausgedehnten zu gelangen. Denn er glaubt, daß die menschliche Vernunft durch sich selbst bis zu dem Realen vordringen kann. Hegel habe den Fehler gemacht, daß er die Vernunft sich selbst betrachten ließ, so daß sie in allen

Dingen auch sich selbst sah; er wolle die Vernunft nicht in sich selbst verharren lassen, sondern sie über sich hinausführen zu dem Ausgedehnten, als dem Wahrhaft-Wirklichen. Planck tadelt Hegel, weil dieser die Vernunft ihr eigenes Gespinnst aus sich spinnen läßt; er selbst aber ist verwegen genug, die Vernunft das objektive Dasein spinnen zu lassen. Hegel sagte, der Geist kann das Wesen der Dinge begreifen, weil die Vernunft das Wesen der Dinge ist und die Vernunft im Menschengeiste zum Dasein kommt; Planck erklärt: das Wesen der Dinge ist nicht die Vernunft; dennoch gebraucht er lediglich die Vernunft, um dieses Wesen darzustellen. Eine kühne Weltkonstruktion, geistvoll erdacht, aber erdacht fern von wirklicher Beobachtung, fern von den realen Dingen, und dennoch in dem Glauben entworfen, sie sei ganz durchtränkt mit echtester Wirklichkeit, das ist Plancks Ideengebäude. Als ein lebendiges Wechselspiel von Ausbreitung und Zusammenziehung sieht er das Weltgeschehen aus. Die Schwerkraft ist für ihn das Streben der im Raum ausgebreiteten Körper, sich zusammen zu ziehen. Die Wärme und das Licht sind das Streben eines Körpers, seinen zusammengezogenen Stoff in der Entfernung zur Wirksamkeit zu bringen, also das Streben nach Ausbreitung.

Plancks Verhältnis zu seinen Zeitgenossen ist ein höchst interessantes. Feuerbach sagt von sich: „Hegel steht auf einem die Welt konstruierenden, ich auf einem die Welt als seiend erkennen wollenden Standpunkt; er steigt herab, ich hinauf. Hegel stellt den Menschen auf den Kopf, ich auf seine auf der Geologie ruhenden Füße“. Damit hätten auch die Materialisten ihr Glaubensbekenntnis charakterisieren können. Planck aber verfährt der Art und Weise nach genau so wie Hegel. Dennoch glaubt er so zu verfahren wie Feuerbach und die Materialisten. Sie aber hätten ihm, wenn sie seine Art in ihrem Sinne gedeutet hätten, sagen müssen: Du stehst auf einem die Welt konstruierenden Standpunkt; dennoch glaubst du, sie als seiend zu erkennen; du steigst herab, und hältst den Abstieg für

einen Aufstieg; du stellst die Welt auf den Kopf, und bist der Ansicht, der Kopf sei Fuß. Der Drang nach natürlicher, thatsächlicher Wirklichkeit im dritten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts konnte wohl nicht schärfer zum Ausdruck gelangen als durch die Weltanschauung eines Mannes, der nicht nur Ideen, sondern Realität aus der Vernunft hervorzaubern wollte. Nicht minder interessant wirkt Plancks Persönlichkeit, wenn man sie mit derjenigen seines Zeitgenossen Max Stirner vergleicht. In dieser Beziehung kommt in Betracht, wie Planck über die Motive des menschlichen Handelns und des Gemeinschaftslebens dachte. Wie die Materialisten von den wirklich den Sinnen gegebenen Stoffen und Kräften für die Naturerklärung ausgingen, so Stirner von der wirklichen Einzelpersönlichkeit für die Richtschnur des menschlichen Verhaltens. Die Vernunft ist nur bei dem Einzelnen. Was sie als Richtschnur des Handelns bestimmt, kann daher auch nur für den Einzelnen gelten. Das Zusammenleben wird sich von selbst ergeben aus der naturgemäßen Wechselwirkung der Einzelpersönlichkeiten. Wenn jeder seiner Vernunft gemäß handelt, so wird durch freies Zusammenwirken Aller der wünschenswerteste Zustand entstehen. Das naturgemäße Zusammenleben entsteht von selbst, wenn jeder in seiner Individualität die Vernunft walten läßt, im Sinne Stirners ebenso, wie nach der Ansicht der Materialisten die naturgemäße Ansicht von den Welterscheinungen entsteht, wenn man die Dinge ihr Wesen selbst aussprechen läßt und die Thätigkeit der Vernunft lediglich darauf beschränkt, die Aussagen der Sinne entsprechend zu verbinden und zu deuten. Wie nun Planck die Welt nicht dadurch erklärt, daß er die Dinge zu sich sprechen läßt, sondern durch seine Vernunft entscheidet, was sie angeblich sagen; so läßt er es auch in Bezug auf das Gemeinschaftsleben nicht auf eine reale Wechselwirkung der Persönlichkeiten ankommen, sondern er träumt von einem durch die Vernunft geregelten, dem allgemeinen Wohle dienenden Völkerverband mit einer obersten Rechtsgewalt. Er hält es also auch hier für möglich, daß die Ver-

nunft das meistere, was jenseits der Persönlichkeit liegt. „Das ursprüngliche allgemeine Rechtsgesetz fordert notwendig sein äußeres Dasein in einer allgemeinen Rechtsmacht; denn es wäre selbst garnicht wirklich als allgemeines auf äußere Weise vorhanden, wenn es nur den Einzelnen selbst überlassen wäre, es durchzuführen, da die Einzelnen für sich ihrer rechtlichen Stellung nach nur Vertreter ihres Rechtes, nicht des allgemeinen als solchen sind.“ Planck konstruiert eine allgemeine Rechtsmacht, weil die Rechtsidee nur auf diese Weise sich wirklich machen kann. Fünf Jahre vorher hat Max Stirner geschrieben: „Eigener und Schöpfer meines Rechts — erkenne ich keine andere Rechtsquelle als — mich, weder Gott, noch den Staat, noch die Natur, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten,“ weder göttliches, noch menschliches Recht.“ Er ist der Ansicht, daß das wirkliche Recht des Einzelnen innerhalb eines allgemeinen Rechtes nicht bestehen kann. Durst nach Wirklichkeit ist es, was Stirner zur Verneinung eines unwirklichen allgemeinen Rechtes treibt; aber Durst nach Wirklichkeit ist es auch, was Planck zu dem Streben bringt, aus einer Idee einen realen, den Rechtszustand, herauskonstruieren zu wollen.

*   *
*

Wie eine Planck im stärksten Maße beunruhigende Macht liest man aus seinen Schriften das Gefühl heraus, daß der Glaube an zwei ineinanderspielende Weltordnungen, eine naturgemäße und eine rein geistige, nicht naturgemäße, unerträglich ist. Rudolf Wagner ist der typische Vertreter eines solchen Glaubens. Er kann sich nicht denken, daß die Handlungen der Menschen derselben Gesetzmäßigkeit unterliegen wie die Vorgänge in der Natur. Auf der einen Seite sieht er die Naturgesetze nach ewiger, eherner Notwendigkeit wirken; auf der andern Seite greift in den natürlichen Gang der Weltordnung eine Macht ein, die sich nach eigenen Gesetzen richtet. Dieser Macht ihr

Gebiet zu entreißen, war das gemeinsame Ziel von Idealisten wie Planck, von Materialisten, wie Vogt, Büchner, Moleschott. Aber diese Macht spielte damals noch eine große Rolle in der Weltanschauungsentwickelung. Ganz abgesehen von der moralischen Weltordnung konnten die Anhänger der zwei Weltmächte das Reich des organischen Lebens auf der Erde für sich in Anspruch nehmen. Für ein sachgemäßes Denken schienen ja zweifellos die Entdeckungen im Gebiete des Organischen eine deutliche Sprache zu führen. Wenn organische Stoffe aus unorganischen Vorgängen sich heraus entwickeln können: warum sollte sich nicht auch aus solchen unorganischen Vorgängen unter gewissen Bedingungen der von Schleiden und Schwann beschriebene Elementar-Organismus entwickeln? Aber von diesem primitiven Organismus bis zu der Mannigfaltigkeit der Tier- und Pflanzenformen war noch ein weiter Schritt. In dieser Mannigfaltigkeit schien sich deutlich etwas auszusprechen, was in der unorganischen Natur nicht waltet. In dem Lebewesen scheint etwas zu wirken, was es ebenso auf Zwecke abgesehen hat, wie die menschliche Vernunft bei ihren Handlungen. Im noch ungeborenen Lebewesen bilden sich Lungen, Sinnes- und Bewegungsorgane, die erst bei dem Eintritte in die Welt ihre volle Aufgabe erfüllen können; im Kinde bilden sich die Zeugungsorgane aus, die erst in einer späteren Lebensperiode wirksam werden. Scheint es da nicht, als ob eine vernünftige Leitung im Gegenwärtigen die Zukunft vorbereite? Scheint nicht eine vernünftige Weltregierung in jedem Lebewesen einen Zweck zu verwirklichen, demgemäß sie seine Organe bildet, wie der Mensch seine Maschinen für die zukünftigen Zwecke vorbildet? Und scheint die Zweckmäßigkeit nicht bei jeder Lebensform eine eigene zu sein, nur in sie verpflanzte? Es ist für das Denken nicht leicht, die Vorstellungsweise Linnés zu überwinden, daß es so viele Pflanzen- und Tierarten giebt, als der Schöpfer ursprünglich ausgebildet hat.

Nun hat es ja schon in früherer Zeit Denker gegeben, denen eine solche Vorstellungsart keine Befriedigung ge-

währen konnte. Von mehr oder minder klaren Versuchen Anderer abgesehen, hat Lamarck im Jahre 1809 ein Bild von der Entstehung und Entwickelung der Lebewesen entworfen, das, nach dem Stande der damaligen Kenntnisse, für eine zeitgemäße Weltanschauung viel Anziehendes hätte haben sollen. Er dachte sich die einfachsten Lebewesen durch unorganische Vorgänge unter gewissen Bedingungen entstanden. Ist einmal auf diesem Wege ein Lebewesen gebildet, dann entwickelt es, durch Anpassung an gegebene Verhältnisse der Außenwelt, aus sich neue Gebilde, die seinem Leben dienen. Es treibt neue Organe aus sich heraus, weil es sie für sich nötig hat. Die Wesen können sich also umbilden und in dieser Umbildung auch vervollkommnen. Die Umbildung stellt sich Lamarck zum Beispiel so vor. Es giebt ein Tier, das darauf angewiesen ist, seine Nahrung hohen Bäumen zu entnehmen. Es muß zu diesem Zwecke seinen Hals in die Länge strecken. Im Laufe der Zeit verlängert sich dann der Hals unter dem Einflusse des Bedürfnisses. Aus einem kurzhalsigen Tiere entsteht die Giraffe mit dem langen Hals. Die Lebewesen sind also nicht in der Mannigfaltigkeit entstanden, sondern diese Mannigfaltigkeit hat sich naturgemäß im Laufe der Zeit durch die Verhältnisse erst entwickelt. Lamarck ist der Ansicht, daß der Mensch in diese Entwickelung eingeschlossen ist. Er hat sich im Laufe der Zeit aus ihm ähnlichen affenähnlichen Tieren entwickelt zu Formen, die es ihm gestatten, höhere leibliche und geistige Bedürfnisse zu befriedigen. Bis zum Menschen herauf hatte also Lamarck die ganze Organismenwelt an das Reich des Unorganischen angeschlossen.

Für Lamarcks Versuch einer Erklärung der Lebensmannigfaltigkeit war seine Zeit nicht reif. Das zeigte sich wohl am klarsten an dem zwei Jahrzehnte später in der französischen Akademie ausgebrochenen Streit zwischen Geoffroy St. Hilaire und Cuvier. Geoffroy St. Hilaire glaubte in der Fülle der tierischen Organismen, trotz ihrer Mannigfaltigkeit, einen gemeinsamen Bauplan zu erkennen. Ein solcher war die Vorbedingung für eine Erklärung

ihrer Entwickelung auseinander. Wenn sie sich aus einander entwickelt haben, so muß ihnen trotz ihrer Mannigfaltigkeit etwas Gemeinsames zu Grunde liegen. In dem niedersten Tiere muß noch etwas zu erkennen sein, das nur der Vervollkommnung bedarf, um im Laufe der Zeit zu dem Gebilde des höheren Tieres zu werden. Cuvier wandte sich energisch gegen die Konsequenzen dieser Anschauung. Er war der vorsichtige Mann, der darauf hinwies, daß die Thatsachen zu solch weitgehenden Schlüssen keine Veranlassung geben. Goethe betrachtete diesen Streit, sofort als er davon hörte, als das wichtigste Ereignis der Zeit. Für ihn verblaßte gegenüber diesem Kampfe das Interesse an einem gleichzeitigen politischen Ereignisse, wie es die französische Julirevolution war, vollständig. Er sprach das deutlich genug in einem Gespräche mit Soret (im August 1830) aus. Es war ihm klar, daß an dieser Streitfrage die naturgemäße Auffassung der organischen Welt hing. In einem Aufsatz, den er schrieb, trat er intensiv für Geoffroy St. Hilaire ein (vergl. Goethes naturw. Schriften im 36. Band der Goethe-Ausgabe der deutschen National-Litteratur). Zu Johannes von Müller sagte er, daß Geoffroy St. Hilaire auf einem Wege wandle, den er selbst vor fünfzig Jahren betreten habe. Daraus ergiebt sich klar, was Goethe wollte, als er bald nach seinem Eintritte in Weimar anfing, Studien über das Tier- und Pflanzenwesen zu treiben. Ihm schwebte schon dazumal eine naturgemäße Erklärung der lebendigen Mannigfaltigkeit vor; aber auch er war vorsichtig. Er behauptete nie mehr, als wozu ihn die Thatsachen berechtigten. Und er sagt in seiner Einleitung zur „Metamorphose der Pflanzen“, daß die damalige Zeit in Bezug auf diese Thatsachen unklar genug war. Man glaubte, so drückt er sich aus, der Affe brauche sich nur aufzurichten und auf den Hinterbeinen zu gehen, dann könne er zum Menschen werden.

Die naturwissenschaftlichen Denker hatten eben ganz andere Pflichten als die Hegelianer. Diese konnten inner-

halb ihrer ideellen Welt stehen bleiben. Sie konnten ihre Idee des Menschen aus ihrer Idee des Affen heraus entwickeln, ohne sich darum zu kümmern, wie die Natur es fertig bringt, in der wirklichen Welt den Menschen neben dem Affen entstehen zu lassen. Hatte doch noch Michelet gesagt (vergl. oben S. 2f.), es sei nicht Sache der Idee, sich über das „Wie“ der Vorgänge in der wirklichen Welt auszusprechen. Der Bildner einer idealistischen Weltanschauung ist in dieser Beziehung in dem Falle des Mathematikers, der auch nur zu sagen braucht, durch welche Gedankenoperationen ein Kreis in eine Ellipse und diese in eine Parabel oder Hyperbel sich verwandelt. Wer aber eine Erklärung aus Thatsachen anstrebt, müßte die wirklichen Vorgänge aufzeigen, durch die eine solche Umwandlung sich vollziehen könnte. In diesem Falle ist der Bildner einer realistischen Weltanschauung. Er kann sich nicht auf den Standpunkt stellen, den Hegel mit den Worten andeutet: „Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander fallen, und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; die Idee, die die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren u. s. w. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen.“ (Hegels Werke, 1847. 7. Band S. 33.) Einem solchen Ausspruch eines idealistischen Denkers steht der des realistischen, Lamarcks, gegenüber: „Im ersten Anfang sind nur die allereinfachsten und niedrigsten Tiere und Pflanzen entstanden und erst zuletzt diejenigen von der höchst zusammengesetzten Organisation. Der Entwickelungs-

gang der Erde und ihrer organischen Bevölkerung war ganz kontinuierlich, nicht durch gewaltsame Revolutionen unterbrochen. Die einfachsten Tiere und die einfachsten Pflanzen, welche auf der tiefsten Stufe der Organisationsleiter stehen, sind entstanden und entstehen noch heute durch Urzeugung (Generatio spontanea)".

Lamarck hatte auch in Deutschland einen Gesinnungsgenossen. Auch Lorenz Oken (1779—1851) vertrat eine auf „sinnliche Vorstellungen" gegründete natürliche Entwickelung der Lebewesen. „Alles Organische ist aus Schleim hervorgegangen, ist nichts als verschieden gestalteter Schleim. Dieser Urschleim ist im Meere im Verfolge der Planeten-Entwickelung aus anorganischer Materie entstanden."

Trotz solch eingreifender Gedankengänge mußten gerade bei Denkern, die in vorsichtiger Weise niemals den leitenden Faden der Thatsachenerkenntnis verlassen wollten, Zweifel gegenüber einer naturgemäßen Anschauungsart bestehen, so lange die Zweckmäßigkeit der belebten Wesen unaufgeklärt war. Selbst einen so bahnbrechenden und richtungweisenden Denker und Forscher wie Johannes Müller legte die Betrachtung dieser Zweckmäßigkeit die Idee nahe: „Die organischen Körper unterscheiden sich nicht bloß von den unorganischen durch die Art ihrer Zusammensetzung aus Elementen, sondern die beständige Thätigkeit, welche in der lebenden organischen Materie wirkt, schafft auch in den Gesetzen eines vernünftigen Planes mit Zweckmäßigkeit, indem die Teile zum Zwecke eines Ganzen angeordnet werden, und dies ist gerade, was den Organismus auszeichnet" (J. Müllers Handbuch der Physiologie des Menschen, 3. Aufl. 1838, 1, S. 19). Bei einem Manne wie Johannes Müller, der sich streng innerhalb der Grenzen der Naturforschung hielt, und bei dem die Anschauung von der Zweckmäßigkeit als Privatgedanke im Hintergrunde seiner Thatsachenforschung blieb, konnte diese Anschauung ihre ungünstigen Wirkungen allerdings nicht zeigen. Er untersuchte streng sachlich die Gesetze der Organismen trotz ihres zweckmäßigen Zusammenhanges

und wurde durch seinen umfassenden Sinn, der sich in uneingeschränktem Maße des physikalischen, chemischen, anatomischen, zoologischen, mikroskopischen und embryologischen Wissens zu bedienen wußte, ein Reformator der modernen Naturlehre. Ihn hinderte seine Ansicht nicht, die Erkenntnis der seelischen Eigenschaften der Wesen auf ihre körperlichen Eigentümlichkeiten zu stützen. Eine seiner Grundanschauungen war, daß man nicht Psychologe sein könne, ohne Physiologe zu sein. Wer aber aus den Grenzen der Naturforschung heraus in das Gebiet der allgemeinen Weltanschauung kam, war nicht in der glücklichen Lage, die Zweckmäßigkeitsidee ohne weiteres in den Hintergrund treten zu lassen. Und so scheint es denn nur zu verständlich, wenn ein so bedeutender Denker wie Gustav Theodor Fechner (geb. 1801) in seinem 1852 erschienenen Buch „Zend-Avesta oder über die Natur des Himmels und des Jenseits" den Gedanken ausspricht, daß es in jedem Falle sonderbar sei, zu glauben, es gehöre kein Bewußtsein dazu, bewußte Wesen zu schaffen wie die Menschen sind, da die unbewußten Maschinen doch nur durch den bewußten Menschen geschaffen werden können. Hat doch auch Karl Ernst von Baer, der die Entwickelung des tierischen Wesens bis in ihre Anfangszustände hinauf verfolgt hat, von dem Gedanken nicht lassen können, daß die Vorgänge im lebendigen Körper bestimmten Zielen zustreben, ja daß für die Gesamtheit der Natur der volle Zweckbegriff anzuwenden sei. (K. E. v. Baer, Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaft, 1876, S. 73 und 82.)

Wenn die Materialisten über diese Klippe hinweggekommen sind, so spricht das für ihren großen Natursinn, der ihnen auch da eine Aussicht eröffnete, wo sich ihnen die Thatsachen noch in den Weg stellten. Sie waren von dem Vertrauen zu dem Geiste ihres Denkens beseelt. Dieses Vertrauen sagte ihnen, daß die bisherigen Ergebnisse der Naturerkenntnis überall für sie sprechen, und daß diese Erkenntnis, die so viele Hindernisse hinweggeräumt hat, dereinst auch das der Zweckmäßigkeit beseitigen werde.

Nichts läßt uns besser als dieses Vertrauen in die Herzen der Materialisten schauen. Man hat ihnen vorgeworfen, daß sie den Dingen die Seele nehmen und damit dasjenige, was zum Herzen, zum Gemüte des Menschen spricht. Und scheint es nicht, daß sie alle das Gemüt erhebenden Eigenschaften der Natur dieser rauben, und sie zu einem toten Ding herabwürdigen, an dem ihr Verstand seinen Trieb befriedigt, für alles die Ursachen zu suchen, die das menschliche Herz ohne Teilnahme lassen? Scheint es nicht, als ob sie die über die bloßen Naturtriebe sich erhebenden, nach höheren, rein geistigen Motiven ausschauende Moral untergraben und die Fahne der tierischen Triebe entrollen wollten, die sich sagen: essen und trinken wir, befriedigen wir unsere leiblichen Instinkte, denn morgen sind wir tot? Lotze (1817 bis 1881) sagt geradezu von der Zeit, von der hier die Rede ist, ihre Angehörigen schätzen die Wahrheit der nüchternen Erfahrungserkenntnis nach dem Grade der Feindseligkeit, mit welchem sie alles beleidigte, was das Gemüt für unantastbar erachtet.

Man kann diese Worte nicht auf die Materialisten anwenden, wenn man in ihre Seelen blickt. Man lernt da in Karl Vogt einen Mann kennen, der ein tiefes Verständnis für die Schönheiten der Natur hatte und diese als Dilettant in der Malerei festzuhalten suchte. Einen Mann, der nicht stumpf war für die Geschöpfe der menschlichen Phantasie, sondern in dem Umgang mit Malern und Dichtern sich wohl fühlte. Nicht zum wenigsten scheint es der ästhetische Genuß an dem wunderbaren Bau der organischen Wesen zu sein, der die Materialisten bei dem Gedanken zur Begeisterung fortriß, daß die herrlichen Phänomene des Körperlichen auch den Seelen ihren Ursprung geben können. Sollten sie sich nicht gesagt haben: wie viel mehr Anspruch, als Ursache des Geistes zu gelten, hat der großartige Bau des menschlichen Gehirnes, als die abstrakten Begriffswesen, mit denen Theologie und oft auch Philosophie sich beschäftigen?

Und am wenigsten darf der Vorwurf einer Herab-

würdigung des Sittlichen den Materialisten gemacht werden. Mit ihrer Naturerkenntnis verbanden sich bei ihnen tiefe ethische Motive. Was Czolbe besonders betont, daß der Naturalismus einen sittlichen Grund hat, empfanden auch die Materialisten. Sie wollten dem Menschen die Freude an dem natürlichen Dasein einpflanzen; sie wollten in ihm das Gefühl erwecken, daß er auf der Erde seine Pflichten und Aufgaben zu suchen habe. Sie beachteten es als eine Erhöhung der menschlichen Würde, wenn in dem Menschen das Bewußtsein wirkt, daß er sich aus untergeordneten Wesen heraufentwickelt habe zu seiner gegenwärtigen Vollkommenheit. Und sie versprachen sich allein von dem die richtige Beurteilung der menschlichen Handlungen, der die naturgemäßen Notwendigkeiten kennt, aus denen die Persönlichkeit thätig ist. Sie sagten sich, nur der vermag einen Menschen nach seinem Werte zu erkennen, der weiß, daß mit dem Stoffe das Leben durch das Weltall kreist, daß mit dem Leben der Gedanke, mit dem Gedanken der gute oder böse Wille naturnotwendig verbunden sind. Denjenigen, welche die sittliche Freiheit durch den Materialismus gefährdet glauben, antwortet Moleschott: „daß jeder frei ist, der sich der Naturnotwendigkeit seines Daseins, seiner Verhältnisse, seiner Bedürfnisse, Ansprüche und Forderungen, der Schranken und Tragweite seines Wirkungskreises mit Freude bewußt ist. Wer diese Naturnotwendigkeit begriffen hat, der kennt auch sein Recht, Forderungen durchzukämpfen, die dem Bedürfnis der Gattung entspringen. Ja, mehr noch, weil nur die Freiheit, die mit dem echt Menschlichen im Einklang ist, mit Naturnotwendigkeit von der Gattung verfochten wird, darum ist in jedem Freiheitskampf um menschliche Güter der endliche Sieg über die Unterdrücker verbürgt."

Mit solchen Gefühlen, mit solcher Hingabe an die Wunder der Naturvorgänge, mit solchen sittlichen Empfindungen konnten die Materialisten den Mann erwarten, der nach ihrer Ansicht über kurz oder lang kommen mußte, den Mann, der das große Hindernis zu einer naturgemäßen

Weltanschauung überwand. Dieser Mann erschien in Charles Darwin; und sein Werk, durch das die Zweckmäßigkeitsidee auf den Boden der Naturerkenntnis gestellt wurde, ist 1859 erschienen unter dem Titel: „Über die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe ums Dasein.“

*   *   *

Darwinismus und Weltanschauung.

Sollte der Zweckmäßigkeitsgedanke eine Reform im Sinne einer naturgemäßen Weltanschauung erfahren, so mußten die zweckmäßigen Gebilde der belebten Natur in derselben Art erklärt werden, wie der Physiker, der Chemiker die unbelebten Vorgänge erklären. Wenn ein Magnetstab Eisenspäne an sich zieht, so denkt kein Physiker daran, daß in dem Stab eine auf das Ziel, den Zweck des Anziehens hinarbeitende Kraft wirkt. Wenn Wasserstoff und Sauerstoff zu Wasser sich verbinden, so deutet das der Chemiker nicht so, als wenn in den beiden Materien etwas wirkte, dem der Zweck der Wasserbildung vorschwebt. Eine von eben solcher naturgemäßen Sinnesart beherrschte Erklärung der Lebewesen, muß sich sagen: die Organismen werden zweckmäßig, ohne daß etwas in der Natur auf diese Zweckmäßigkeit abzielt. Die Zweckmäßigkeit entsteht, ohne daß sie irgendwo als solche veranlagt wäre. Eine solche Erklärung des Zweckmäßigen hat Charles Darwin gegeben. Er stellte sich auf den Standpunkt, anzuerkennen, daß nichts in der Natur das Zweckmäßige will. Es kommt für die Natur gar nicht in Betracht, ob das, was in ihr entsteht, zweckmäßig ist, oder nicht. Sie bringt also wahllos das Unzweckmäßige und das Zweckmäßige hervor. Was ist überhaupt zweckmäßig? Doch das, was so eingerichtet ist, daß seinen Bedürfnissen, seinen Lebensbedingungen die äußeren Verhältnisse des Daseins entsprechen. Unzweckmäßig dagegen ist, bei dem solches nicht der Fall ist. Was wird geschehen, wenn bei der vollständigen Plan-

losigkeit der Natur von dem Zweckmäßigsten bis zu dem Unzweckmäßigkeiten alle Grade von Mehr- oder Minder-Zweckmäßigem entstehen? Jedes Wesen wird suchen, sein Dasein in Gemäßheit der gegebenen Verhältnisse zu gestalten. Dem Zweckmäßigen gelingt das, ohne weiteres, dem Mehr- oder Weniger-Zweckmäßigen nur in geringem Grade. Nun kommt eines hinzu: die Natur ist keine sparsame Wirtin in Bezug auf die Hervorbringung der Lebewesen. Die Zahl der Keime ist eine ungeheure. Dieser Überfülle in der Produktion der Keime steht nur ein beschränktes Maß der Mittel des Lebens gegenüber. Die Folge wird sein, daß diejenigen Wesen ein leichteres Spiel für ihre Entwickelung haben, die zweckmäßiger für die Aneignung der Lebensmittel gebildet sind. Strebt ein zweckmäßiger eingerichtetes neben einem unzweckmäßiger eingerichteten Wesen nach Erhaltung seines Daseins, so wird das Zweckmäßigere dem Unzweckmäßigeren den Rang ablaufen. Das letzte muß neben dem ersten zu Grunde gehen. Das Tüchtige, d. i. das Zweckmäßige, erhält sich, das Untüchtige, d. i. das Unzweckmäßige, erhält sich nicht. Das ist der „Kampf ums Dasein“. Er bewirkt, daß Zweckmäßiges sich erhält, auch wenn in der Natur wahllos das Unzweckmäßige neben dem Zweckmäßigen entsteht. Durch ein Gesetz, das so objektiv, so weisheitlos ist, wie nur ein mathematisches oder mechanisches Naturgesetz sein kann, erhält der Gang der Naturentwickelung die Tendenz zur Zweckmäßigkeit, ohne daß diese Tendenz irgendwie in die Natur gelegt wäre.

Darwin wurde auf diesen Gedanken durch das Werk des Nationalökonomen Malthus geführt „Über die Bedingungen und die Folgen der Volks-Vermehrung“. In diesem ist ausgeführt, daß innerhalb der menschichen Gesellschaft ein unaufhörlicher Wettkampf stattfindet, weil die Bevölkerung in viel rascherem Maße wächst als die Nahrungsmittelmenge. Dieses hier für die Menschheitsgeschichte aufgestellte Gesetz verallgemeinerte Darwin zu einem umfassenden Gesetz der ganzen Lebewelt.

Darwin mußte nun zeigen, wie dieser Kampf ums Dasein zum Schöpfer der mannigfaltigen Formen lebender Wesen wird, wie durch ihn der alte Linnésche Grundsatz umgestoßen wird, daß wir „Spezies im Tier- und Pflanzenreich so viele zählen, als verschiedene Formen im Prinzip geschaffen sind". Die Zweifel an diesem Grundsatz bildeten sich bei Darwin klar aus, als er sich im Sommer 1831 auf einer Reise nach Südamerika und Australien befand. Er teilt mit, wie diese Zweifel bei ihm sich festsetzten: „Als ich während der Fahrt des Beagle den Galapagosarchipel, der im stillen Ozean etwa fünfhundert englische Meilen von der südamerikanischen Küste entfernt liegt, besuchte, sah ich mich von eigentümlichen Arten von Vögeln, Reptilien und Schlangen umgeben, die sonst nirgends in der Welt existieren. Doch trugen sie fast alle amerikanisches Gepräge an sich. Im Gesang der Spottdrossel, in dem scharfen Geschrei des Aasgeiers, in den großen, leuchterähnlichen Opuntien bemerkte ich deutlich die Nachbarschaft mit Amerika; und doch waren diese Inseln durch so viele Meilen vom Festlande entfernt und wichen in ihrer geologischen Konstitution, in ihrem Klima weit von ihm ab. Noch überraschender war die Thatsache, daß die meisten Bewohner jeder einzelnen Insel dieses kleinen Archipels spezifisch verschieden waren, wenn auch untereinander nahe verwandt. Ich habe mich damals oft gefragt, wie diese eigentümlichen Tiere und Menschen entstanden seien. Die einfachste Art schien zu sein, daß die Bewohner der verschiedenen Inseln von einander abstammen und im Verlauf ihrer Abstammung Modifikationen erlitten hätten, und daß alle Bewohner des Archipels von denen des nächsten Festlandes, nämlich Amerika, von welchem die Kolonisation natürlich herrühren würde, abstammten. Es blieb mir aber lange ein unerklärliches Problem: wie der notwendige Modifikationsgrad erreicht worden sein könne". In der Antwort auf dieses Wie liegt die naturgemäße Auffassung der Entwickelung des Lebendigen. Wie der Physiker einen Stoff in verschiedene Verhältnisse bringt, um seine Eigen-

schaften kennen zu lernen, so beobachtete Darwin nach seiner Heimkehr die Erscheinungen, die sich an lebendigen Wesen in verschiedenen Verhältnissen ergeben. Er machte Züchtungsversuche mit Tauben, Hühnern, Hunden, Kaninchen und Kulturgewächsen. Durch sie zeigte sich, wie die lebenden Formen im Verlaufe ihrer Fortpflanzung sich fortwährend verändern. In gewissen Verhältnissen verändern sich gewisse Lebewesen nach wenigen Generationen so, daß man, falls man die neuentstandenen Formen mit ihren Ahnen vergleicht, von zwei ganz verschiedenen Spezies sprechen könnte, von denen jede nach einem eigenen Organisationsplan sich richtet. Solche Veränderlichkeit der Formen benutzt der Züchter, um Kulturorganismen zur Entwickelung zu bringen, die gewissen Absichten entsprechen. Er kann eine Schafsorte mit besonders feiner Wolle züchten, wenn er nur diejenigen Individuen seiner Herde sich fortpflanzen läßt, die die feinste Wolle haben. Innerhalb der Nachkommenschaft sucht er wieder die Individuen heraus, die mit der feinsten Wolle ausgestattet sind. Die Feinheit der Wolle steigert sich dann im Laufe der Generationen. Man erlangt nach einiger Zeit eine Schafspezies, die in der Bildung der Wolle sich sehr weit von ihren Vorfahren entfernt. Ein Gleiches ist bei andern Eigenschaften der Lebewesen der Fall. Es folgt zweierlei aus dieser Thatsache. Einmal, daß in der Natur die Tendenz liegt, die Lebewesen zu wandeln; und dann, daß eine Eigenschaft, die nach einer gewissen Richtung sich zu wandeln angefangen hat, sich nach dieser Richtung steigert, wenn bei der Fortpflanzung der Lebewesen diejenigen Individuen ferne gehalten werden, welche diese Eigenschaft noch nicht haben. Die organischen Formen nehmen also im Laufe der Zeit andere Eigenschaften an; und halten sich in der Richtung ihrer einmal eingeschlagenen Verwandlung. Sie verwandeln sich und vererben gewandelte Eigenschaften auf ihre Nachkommen.

Die natürliche Folgerung aus dieser Beobachtung ist, daß Wandlung und Vererbung zwei in der Entwickelung der Lebewesen treibende Prinzipien sind. Nimmt

man nun an, daß in naturgemäßer Weise in der Welt die Wesen sich so wandeln, daß Zweckmäßiges neben Unzweckmäßigem und Mehr- oder Minder-Zweckmäßigen entsteht, so muß man auch einen Kampf der mannigfaltigen gewandelten Formen voraussetzen. Dieser Kampf bewirkt planlos, was der Züchter planvoll macht. Wie dieser diejenigen Individuen von der Fortpflanzung ausschließt, die in die Entwickelung dasjenige hineinbringen würden, was er nicht will, so beseitigt der Kampf ums Dasein das Unzweckmäßige. Es bleibt nur das Zweckmäßige für die Entwickelung. In diese wird dadurch wie ein mechanisches Gesetz die Tendenz zur steten Vervollkommnung gelegt. Darwin durfte, nachdem er dieses erkannt und damit der naturgemäßen Weltanschauung ein sicheres Fundament gelegt hatte, an das Ende seines eine neue Epoche des Denkens einleitenden Werkes „Die Entstehung der Arten“ die enthusiastischen Worte setzen: „Aus dem Kampf der Natur, aus Hunger und Tod geht daher das Höchste, was wir zu erfassen vermögen, die Produktion der höheren Tiere hervor. Es liegt etwas Großartiges in dieser Ansicht vom Leben, wonach es mit allen seinen verschiedenen Kräften von dem Schöpfer aus wenig Formen, oder vielleicht nur einer, ursprünglich erschaffen wurde; und daß, während dieser Planet gemäß den bestimmten Gesetzen der Schwerkraft im Kreise sich bewegt, aus einem schlichten Anfang eine endlose Zahl der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt wurden und noch entwickelt werden.“ Zugleich ist aus diesem Satze zu ersehen, daß Darwin nicht durch irgendwelche antireligiöse Empfindungen, sondern allein aus den Folgerungen heraus, die sich ihm aus den deutlich sprechenden Thatsachen ergeben haben, zu seiner Anschauung gelangt ist. Bei ihm war es gewiß nicht der Fall, daß Feindseligkeit gegen die Bedürfnisse des Gefühls ihn zu einer rein vernünftigen Naturansicht bestimmte, denn er sagt uns in seinem Buche deutlich, wie die gewonnene Ideenwelt zu seinem Herzen spricht: „Sehr hervorragende Schriftsteller scheinen von

der Ansicht, daß jede der Arten unabhängig erschaffen wurde, völlig befriedigt zu sein. Meiner Meinung nach stimmt es besser mit den, so weit wir es wissen, der Materie vom Schöpfer eingeprägten Gesetzen überein, daß das Hervorbringen und Erlöschen der früheren und jetzigen Bewohner der Erde, ebenso wie die Bestimmungen über Geburt und Tod eines Individiums, von sekundären Ursachen abhängig sind. Betrachte ich alle Wesen nicht als Sonderschöpfungen, sondern als lineare Abkömmlinge einiger weniger Wesen, die schon lange, bevor die jüngeren geologischen Schichten abgelagert waren, lebten, so scheinen sie mir dadurch veredelt zu sein. . . . Wir dürfen vertrauensvoll einer Zukunft von großer Länge entgegensehen. Und da die natürliche Zuchtwahl nur durch und für das Gute jedes Wesens wirkt, so werden alle körperlichen und geistigen Begabungen der Vollkommenheit zustreben."

An einer Fülle von Thatsachen zeigte Darwin, wie die Organismen wachsen und sich fortpflanzen, wie sie im Verlaufe ihrer Fortentwickelung einmal angenommene Eigenschaften vererben, wie neue Organe entstehen und sich durch Gebrauch oder Nichtgebrauch wandeln, wie sich also die Geschöpfe an ihre Daseinsbedingungen anpassen; und endlich wie der Kampf ums Dasein eine natürliche Auswahl (Zuchtwahl) trifft, wodurch mannigfaltige, immer vollkommenere Formen entstehen.

Damit ist eine Erklärung zweckmäßiger Wesen gefunden, die es nicht nötig macht, in der organischen Natur anders zu verfahren als in der unorganischen. So lange man eine solche Erklärung nicht geben konnte, mußte man, wenn man folgerichtig sein wollte, zugeben, daß überall da, wo innerhalb der Natur ein Zweckmäßiges entsteht, eine der Natur fremde Macht eingreift. Damit war im Grunde für jeden solchen Fall ein Wunder zugegeben.

Diejenigen, die sich jahrzehntelang vor dem Erscheinen des Darwinschen Werkes um eine naturgemäße Welt- und Lebensansicht bemühten, empfanden nunmehr in der allerlebhaftesten Weise, daß eine neue Richtung des Denkens

gegeben war. Eine solche Empfindung hat 1872 David Friedrich Strauß in seinem „Alten und neuen Glauben“ mit den Worten zum Ausdruck gebracht: man sieht „dahin muß es gehen, wo die Fähnlein lustig im Winde flattern. Ja lustig, und zwar im Sinne der reinsten erhabensten Geistesfreude. Wir Philosophen und kritischen Theologen haben gut reden gehabt, wenn wir das Wunder in Abgang dekretierten; unser Machtspruch verhallte ohne Wirkung, weil wir es nicht entbehrlich zu machen, keine Naturkraft nachzuweisen wußten, die es an den Stellen, wo es bisher am meisten für unerläßlich galt, ersetzen konnte. Darwin hat diese Naturkraft, dieses Naturverfahren nachgewiesen, er hat die Thür geöffnet, durch welche eine glückliche Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiedersehen hinauswerfen wird. Jeder, der weiß, was am Wunder hängt, wird ihn dafür als einen der größten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts preisen.“

Durch Darwins Zweckmäßigkeitsidee ist es erst möglich, den Begriff der Entwickelung wirklich in naturgesetzlicher Weise zu denken. Der alten Einschachtelungslehre, die annimmt, daß alles, was entsteht, in verborgener Form schon früher vorhanden war (vergl. Band I, S. 142 ff.), waren damit ihre letzten Hoffnungen geraubt. Innerhalb eines im Sinne Darwins gedachten Entwickelungsvorgangs ist das Vollkommene in keiner Weise in dem Unvollkommenen schon enthalten. Denn die Vollkommenheit eines höheren Wesens entsteht durch Vorgänge, die mit den Vorfahren dieses Wesens schlechterdings gar nichts zu thun haben. Eine gewisse Entwickelungsreihe sei bei den Beuteltieren angelangt. In der Form der Beuteltiere liegt nichts, rein gar nichts, von einer höheren, vollkommneren Form. Es liegt in ihr nur die Fähigkeit, sich im weiteren Verlaufe ihrer Fortpflanzung wahllos zu verwandeln. Es treten nun Verhältnisse ein, die von jeder „inneren“ Entwickelungsanlage der Beuteltierform unabhängig sind, die aber solche sind, daß sich von allen möglichen Wandelformen aus den Beuteltieren die Halbaffen erhalten. Es war in der Beutel-

tierform so wenig die Halbaffenform enthalten, wie in der Richtung einer rollenden Billardkugel der Weg enthalten ist, den sie einschlägt, nachdem sie von einer zweiten Kugel gestoßen worden ist.

Denen, die an eine idealistische Denkweise gewöhnt waren, wurde die Auffassung dieses reformierten Entwickelungsbegriffes nicht leicht. Der aus Hegels Schule hervorgegangene, äußerst scharfsinnige und feine Geist, Friedrich Theodor Vischer schreibt noch 1874 in einem Aufsatze: „Entwickelung ist ein Herauswickeln aus einem Keime, welches von Versuch zu Versuch fortschreitet, bis das Bild, das als Möglichkeit im Keime lag, wirklich geworden ist, dann aber stillstehend die gefundene Form als bleibende festhält. Überhaupt jeder Begriff kommt ins Schwanken, wenn wir die Typen, die nun seit so vielen Jahrtausenden auf unserem Planeten bestehen, und vor allem, wenn wir unsern eigenen Menschentypus für immer noch veränderlich halten sollen. Wir können dann unsern Gedanken, ja unsern Denkgesetzen, unsern Gefühlen, den Idealbildern unserer Phantasie, die doch nichts anderes sind, als läuternde Nachbildungen von Formen der uns bekannten Natur: wir können keinem dieser festen Halte unserer Seele mehr trauen. Alles ist in Frage gestellt.“ Und an einer anderen Stelle desselben Aufsatzes lesen wir: „Es wird mir z. B. immer noch etwas schwer, zu glauben, daß man das Auge vom Sehen, das Ohr vom Hören bekomme. Das ungemeine Gewicht, das auf die Zuchtwahl gelegt wird, will mir auch nicht einleuchten.“

Wenn Vischer gefragt worden wäre, ob er sich vorstellt, daß in Wasserstoff und Sauerstoff ein Bild des Wassers im Keime liege, damit dieses sich aus ihnen herausentwickeln könne, so würde er ohne Zweifel geantwortet haben: Nein; weder im Sauerstoff, noch im Wasserstoff liegt etwas vom Wasser; die Bedingungen zur Entstehung dieses Stoffes sind erst in dem Augenblicke vorhanden, in dem Wasserstoff und Sauerstoff unter gewissen Verhältnissen zusammentreten. Braucht es nun anders zu sein, wenn aus dem

Zusammenwirken der Beuteltiere mit den äußeren Daseinsbedingungen die Halbaffen enstehen? Warum sollen die Halbaffen schon als Möglichkeit, als Bild in den Beuteltieren verborgen liegen, damit sie sich aus ihnen herausentwickeln können? Was durch Entwickelung entsteht, entsteht neu, ohne daß es vorher in irgend einer Form vorhanden gewesen ist.

Besonnene Naturforscher empfanden das Gewicht der neuen Zweckmäßigkeitslehre nicht weniger als Denker wie Strauß. Ohne Zweifel gehört Hermann Helmholtz zu denen, die in den fünfziger und sechziger Jahren als Repräsentanten solcher besonnenen Naturforscher gelten konnten. Er betont, wie die wunderbare uud vor der wachsenden Wissenschaft immer reicher sich entfaltende Zweckmäßigkeit im Aufbau und in den Verrichtungen der Lebewesen geradezu herausfordert, die Lebensvorgänge mit menschlichen Handlungen zu vergleichen. Denn diese sind die einzige Reihe von Erscheinungen, die einen ähnlichen Charakter wie die organischen Phänomene tragen. Ja, die zweckmäßigen Einrichtungen in der Organismenwelt übersteigen für unser Beurteilungsvermögen zumeist das weit, was menschliche Intelligenz zu schaffen vermag. Es ist also nicht zu verwundern, wenn man darauf verfallen ist, Bau und Thätigkeit der Lebewelt auf eine der menschlichen weit überlegene Intelligenz zurückzuführen. „Man wußte daher — sagt Helmholtz — vor Darwin nur zwei Erklärungen der organischen Zweckmäßigkeit zu geben, welche aber beide auf Eingriffe freier Intelligenz in den Ablauf der Naturerscheinungen zurückführten. Entweder betrachtete man, der vitalistischen Theorie gemäß, die Lebensprozesse als fortdauernd geleitet durch eine Lebensseele; oder man griff für jede lebende Spezies auf einen Akt übernatürlicher Intelligenz zurück, durch den sie entstanden sein sollte. . . . Darwins Theorie enthält einen wesentlich neuen schöpferischen Gedanken. Sie zeigt, wie eine Zweckmäßigkeit der Bildung in den Organismen auch ohne alle Einmischung von Intelligenz durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entstehen kann. Es ist

dies das Gesetz der Forterbung der individuellen Eigentümlichkeiten von den Eltern auf die Nachkommen; ein Gesetz, was längst bekannt und anerkannt war und nur eine bestimmte Abgrenzung zu erhalten brauchte." Helmholtz ist nun der Ansicht, daß durch das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl im Kampf ums Dasein eine solche Abgrenzung des Gesetzes gegeben worden sei.

Und ein Forscher, der nicht weniger als Helmholtz, zu den vorsichtigsten gehörte, J. Henle führt in einem Vortrag aus: „Sollten die Erfahrungen der künstlichen Züchtung auf die Oken-Lamarckſche Hypthese Anwendung finden, so mußte gezeigt werden, wie die Natur es anfängt, um von sich aus die Veranstaltungen zu treffen, mittelst deren der Experimentator sein Ziel erreicht. Dies ist die Aufgabe, welche Darwin sich gestellt und mit bewundernswertem Eifer und Scharfsinn verfolgt hat. Die Operationen des Züchters beruhen auf der Wahrnehmung, daß individuelle Eigentümlichkeiten, die durch den Einfluß des Bodens, des Klima, durch Übung einzelner Organe und Vernachlässigung anderer sich ausgebildet haben, auf die Nachkommenschaft fortgepflanzt und durch fortgesetzte Inzucht fixiert und gesteigert werden. Die Prozeduren, durch welche auf Grund jener Wahrnehmung der Züchter die gewünschte Rasse erzielt, mußten in dem freien Verkehr der lebenden Wesen nachgewiesen werden. Hier fand sie Darwin verwirklicht durch das, was er, im Gegensatze zur künstlichen, die natürliche Zuchtwahl nannte. Nach ihm ist es der Kampf ums Dasein, der bei den frei lebenden Geschöpfen die menschliche Fürsorge ersetzt uud die Vervollkommnung der Organisation dadurch verbürgt, daß immer nur den stärkereu, besser gerüsteten oder besser geschätzten Exemplaren einer Spezies gestattet ist, ihr Geschlecht fortzupflanzen und ihre Eigenschaften zu vererben."

Die größte Begeisterung unter Allen empfanden die Materialisten über Darwins That. Ihnen war ja längst klar, daß ein solcher Mann über kurz oder lang kommen mußte, der das aufgehäufte, nach einem leitenden Gedanken

drängende Thatsachengebiet philosophisch beleuchtete. Nach ihrer Meinung konnte, nach Darwins Entdeckung, der Weltanschauung, für die sie sich eingesetzt hatten, der Sieg nicht ausbleiben.

Darwin ist als Naturforscher an seine Aufgabe herangetreten. Er hat sich zunächst innerhalb der Grenzen eines solchen gehalten. Daß seine Gedanken auf die Grundfragen der Weltanschauung, auf das Verhältnis des Menschen zur Natur, ein helles Licht werfen können, das wird in seinem grundlegenden Buch nur gestreift: „In der Zukunft sehe ich ein offenes Feld für weit wichtigere Forschungen. Die Psychologie wird sich sicherlich auf . . . . . die Grundlage stützen: die Notwendigkeit, jede geistige Kraft und Fähigkeit stufenweise zu erwerben. Viel Licht mag auch noch über den Ursprung des Menschen und seine Geschichte verbreitet werden.“ Diese Frage nach dem Ursprung des Menschen wurde den Materialisten, nach Büchners Ausdruck, geradezu zur Herzensangelegenheit. Er sagte in den Vorlesungen, die er in dem Winter 1866—67 in Offenbach hielt: „Muß die Umwandlungstheorie auch auf unser eigenes Geschlecht, auf den Menschen oder auf uns selbst angewendet werden? Müssen wir uns gefallen lassen, daß dieselben Prinzipien oder Regeln, welche die übrigen Organismen in das Leben gerufen haben, auch für unsere eigene Entstehung und Herkunft gelten sollen? Oder machen wir — die Herren der Schöpfung — eine Ausnahme?“

Die Naturwissenschaft lehrte deutlich, daß der Mensch keine Ausnahme machen könne. Auf Grund genauer anatomischer Untersuchungen konnte der englische Naturforscher Huxley 1863 in seinen „Zeugnissen für die Stellung des Menschen in der Natur“ den Satz aussprechen: „Die kritische Vergleichung aller Organe und ihrer Modifikationen innerhalb der Affen-Reihe führt uns zu diesem einem und demselben Resultate, daß die anatomischen Verschiedenheiten, welche den Menschen vom Gorilla und Schimpanse trennen, nicht so groß sind, als die Unterschiede, welche diese Menschenaffen von den niedrigeren Affenarten

scheiden." Konnte man solchen Thatsachen gegenüber noch zweifeln, daß die naturgemäße Entwickelung, die durch Wachstum und Fortpflanzung, durch Erblichkeit, Veränderlichkeit der Formen und Kampf ums Dasein die Reihe der organischen Wesen bis zum Affen herauf hat entstehen lassen, zuletzt auf dem ganz gleichen Wege auch den Menschen erzeugt hat?

Die Grundanschauung drang eben im Laufe des Jahrhunderts immer tiefer in den Bestand der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, von der Goethe durchdrungen war, und wegen welcher er mit aller Energie daran ging, die Meinung seiner Zeitgenossen zu berichtigen, daß dem Menschen in der oberen Kinnlade ein sogenannter Zwischenkieferknochen fehle. Alle Tiere sollen diesen Knochen haben; nur der Mensch nicht, dachte man. Und darin sah man den Beweis, daß der Mensch anatomisch von den Tieren sich unterscheide, daß er, seinem Bauplan nach, anders gedacht sei. Die naturgemäße Denkart Goethes forderte von ihm, daß er zur Hinwegschaffung dieses Irrtums emsige anatomische Studien betrieb. Und als ihm sein Ziel gelungen war, schrieb er im Vollgefühl davon, daß er etwas gethan, was der Erkenntnis der Natur im höchsten Maße förderlich sei, an Herder: „Ich verglich . . . Menschen- und Tierschädel, kam auf die Spur, und siehe, da ist es! Nun bitt' ich dich, laß dich nichts merken; denn es muß geheim behandelt werden. Es soll dich auch recht herzlich freuen; denn es ist wie der Schlußstein zum Menschen, fehlt nicht, ist auch da! Aber wie!"

Unter dem Einflusse solcher Vorstellungen wurde die große Weltanschauungsfrage nach dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Außenwelt zu der Aufgabe, auf naturwissenschaftlichem Wege zu zeigen, welches die thatsächlichen Vorgänge sind, die im Lauf der Entwickelung zur Bildung des Menschen geführt haben. Damit änderte sich der Gesichtspunkt, von dem aus man die Naturerscheinungen zu erklären suchte. So lange man in jedem Organismus, und damit auch im Menschen, einen

zweckmäßigen Bauplan verwirklicht sah, mußte man bei der Erklärung der Wesen diesen Zweck ins Auge fassen. Man mußte eben darauf Bedarf nehmen, daß im Embryo sich der spätere Organismus in der Anlage vorher verkündigt. Aufs ganze Weltall ausgedehnt bedeutete dies, daß diejenige Naturerklärung ihre Aufgabe am besten erfülle, die zeigt, wie die Natur auf den früheren Stufen ihrer Entwickelung sich darauf vorbereitet, die späteren, und, auf dem Gipfel, den Menschen zu erzeugen.

Die moderne Entwickelungsidee verwarf alle Neigung der Erkenntnis, in dem Früheren bereits das Spätere zu sehen. Für sie war ja in keiner Weise das Spätere im Frühereun enthalten. Dagegen bildete sich in ihr immer mehr der Grundsatz aus, in dem Späteren das Frühere zu suchen. Dieser Grundsatz bildete ja ein Bestandstück des Prinzips der Vererbung. Man darf geradezu von einer Umkehrung der Richtung des Erklärungsbedürfnisses sprechen. Wichtig wurde diese Umkehrung für die Ausbildung der Gedanken über die Entwickelung des einzelnen organischen Individuums vom Ei bis zum reifen Zustande, für die sogenannte Keimesgeschichte (Ontogenie). Statt sich vorzuhalten, daß sich im Embryo die späteren Organe vorbereiten, ging man daran, die Formen, die der Organismus im Laufe seiner individuellen Entwickelung vom Ei bis zur Reife annimmt, mit anderen Organismen-Formen zu vergleichen. Schon Lorenz Oken verfolgte eine solche Spur. Er schrieb im vierten Band seiner „Allgemeinen Naturgeschichte für alle Stände" (S. 468): „Ich bin durch meine physiologischen Untersuchungen schon vor einer Reihe von Jahren auf die Ansicht gekommen, daß die Entwickelungszustände des Küchelchens im Ei Ähnlichkeit haben mit den verschiedenen Tierklassen, so daß es anfangs gleichsam nur die Organe der Infusorien besitze, dann allmählich die der Polypen, Quallen, Muscheln, Schnecken u. s. w. erhalte. Umgekehrt mußte ich dann auch die Tierklassen als Entwickelungsstufen betrachten, welche denen des Küchelchens parallel gingen. Diese Ansicht von der Natur forderte

die genaueste Vergleichung derjenigen Organe, welche in einer jeden höheren Tierklasse neu zu den andern hinzukommen, und ebenso derjenigen, welche im Küchelchen sich während des Brütens nach einander entwickeln. Ein vollkommener Parallelismus ist natürlich nicht so leicht bei einem so schwierigen und noch lange nicht hinlänglich beobachteten Gegenstande herzustellen. Zu beweisen aber, daß er wirklich vorhanden sei, ist in der That nicht schwer: dieses zeigt am deutlichsten die Verwandlung der Insekten, welche nichts weiter ist, als eine Entwickelung der Jungen, die außerhalb dem Ei vor unsern Augen vorgeht, und zwar so langsam, daß wir jeden embryonischen Zustand mit Muße betrachten und untersuchen können." Oken vergleicht die Verwandlungszustände der Insekten mit anderen Tieren und findet, daß die Raupen die größte Ähnlichkeit mit den Würmern haben, die Puppen mit den Krebsen. Aus solchen Ähnlichkeiten schließt der geniale Denker: „Es ist daher kein Zweifel, daß hier eine auffallende Ähnlichkeit besteht, welche die Idee rechtfertigt, daß die Entwickelungsgeschichte im Ei nichts anderes sei, als eine Wiederholung der Schöpfungsgeschichte der Tierklassen." Es lag in der Natur dieses geistvollen Mannes, eine große Idee auf Grund eines glücklichen Aperçus zu ahnen. Er brauchte zu einer solchen Ahnung nicht einmal die entsprechend vollrichtigen Thatsachen. Aber es liegt auch in der Natur solcher geahnten Ideen, daß sie auf die Arbeiter im Felde der Wissenschaft keinen großen Eindruck machen. Wie ein Komet blitzt Oken am deutschen Weltanschauungshimmel auf. Eine Fülle von Licht entwickelt er. Aus einem reichen Ideen-Besitz heraus giebt er Leitbegriffe für die verschiedensten Thatsachengebiete. Doch hatte die Art, wie er sich Thatsachenzusammenhänge zurechtlegte, zumeist etwas Gewaltsames. Er arbeitete auf die Pointe los. Das war auch bei dem oben genannten Gesetze der Wiederholung gewisser Tierformen in der Keimentwickelung Anderer der Fall.

Im Gegensatz zu Oken hielt sich Karl Ernst von

Baer möglichst an das rein Thatsächliche, als er 1828 in seiner „Entwickelungsgeschichte der Tiere“ von dem sprach, was Oken zu seiner Idee geführt hat. „Die Embryonen der Säugetiere, Vögel, Eidechsen und Schlangen, wahrscheinlich auch der Schildkröten, sind in frühen Zuständen einander ungemein ähnlich im Ganzen, sowie in der Entwickelung der einzelnen Teile; so ähnlich, daß man oft die Embryonen nur nach der Größe unterscheiden kann. Ich besitze zwei kleine Embryonen in Weingeist, für die ich versäumt habe die Namen zu notieren; und ich bin jetzt durchaus nicht imstande, die Klasse zu bestimmen, der sie angehören. Es können Eidechsen, kleine Vögel oder ganz junge Säugetiere sein. So übereinstimmend ist Kopf- und Rumpfbildung in diesen Tieren. Die Extremitäten fehlen aber jenen Embryonen noch. Wären sie auch da, auf der ersten Stufe der Ausbildung begriffen, so würden sie doch nichts lehren, da die Füße der Eidechsen und Säugetiere, die Flügel und Füße der Vögel, sowie die Hände und Füße der Menschen sich aus derselben Grundform entwickeln.“

Solche Thatsachen der Keimesgeschichte mußten bei denjenigen Denkern, die zum Darwinismus mit ihren Überzeugungen neigten, das größte Interesse hervorrufen. Darwin hatte die Möglichkeit erwiesen, daß die organischen Formen sich wandeln, und daß auf dem Wege der Umwandlung die heute lebenden Arten von wenigen, vielleicht nur von einer ursprünglichen abstammen. Nun zeigen sich die mannigfaltigen Lebewesen auf ihren ersten Entwickelungsstufen so ähnlich, daß man sie kaum oder gar nicht unterscheiden kann. Beides, diese Thatsache der Ähnlichkeit und jene Abstammungsidee, brachte 1864 Fritz Müller in einer gedankenvollen Schrift „Für Darwin“ in organische Verbindung. Müller ist eine von denjenigen hochsinnigen Persönlichkeiten, deren Seelen eine naturgemäße Weltanschauung zum geistigen Atmen unbedingt brauchen. Er empfand auch an seinem eigenen Handeln allein Befriedigung, wenn er nur den Motiven gegenüber das Gefühl haben

konnte, daß sie notwendig wie eine Naturkraft sind. Er wollte Oberlehrer werden und stellte an das preußische Ministerium die Bitte, den Staatsdiener-Eid von ihm nicht zu verlangen. Es widerstrebte seinen freigeistigen Empfindungen, die religiöse Wendung der Eidesformel auszusprechen. Man beschied ihn abschlägig. Er konnte deshalb auf einen Wirkungskreis im Staate nie hoffen. Im Jahre 1852 übersiedelte Müller nach Brasilien. Er bekleidete zwölf Jahre lang eine Gymnasiallehrerstelle in Desterro (auf der Insel Santa Catharina unweit der Küste von Brasilien). 1867 mußte er auch diese Stellung aufgeben. Der Mann der neuen Weltanschauung mußte der Reaktion weichen, die sich unter dem Einflusse der Jesuiten seiner Lehranstalt bemächtigte. Ernst Haeckel hat in der „Jenaischen Zeitschrift für Naturwissenschaft“ (XXXI. Band N. F. XXIV. 1897) das Leben und die Wirksamkeit Fritz Müllers beschrieben. Von Darwin wurde dieser als „Fürst der Beobachter“ bezeichnet. Und aus einer Fülle von Beobachtungen heraus ist die kleine, aber bedeutungsvolle Schrift „Für Darwin“ entstanden. Sie behandelte eine einzelne Gruppe von organischen Formen, die Krebse, in dem Geiste, von dem Fritz Müller glaubte, daß er sich aus der Darwinschen Anschauung ergeben müsse. Er zeigte, daß die in ihren reifen Zuständen von einander verschiedenen Krebsformen einander vollkommen ähnlich sind in der Zeit, in der sie aus dem Ei schlüpfen. Setzt man voraus, daß im Sinne der Darwinschen Abstammungslehre die Krebsformen aus einer Ur-Krebsform sich entwickelt haben, und nimmt man an, daß die Ähnlichkeit in Jugendzuständen dieser Tiere ein Erbstück von ihrer gemeinsamen Ahnenform her ist, so hat man die Ideen Darwins vereinigt mit denen Okens von der Wiederholung der Schöpfungsgeschichte der Tierklassen in der Entwickelung der einzelnen Tierform. Diese Vereinigung hat Fritz Müller auch vollzogen. Er brachte dadurch die frühen Formen einer Tierklasse in eine bestimmte gesetzmäßige Verbindung mit den späteren, die sich durch Umwandlung aus ihnen gebildet haben. Daß

einmal eine Ahnenform eines heute lebenden Wesens so und so ausgesehen hat, das hat bewirkt, daß dieses heute lebende Wesen in einer Zeit seiner Entwickelung so und so aussieht. An den Entwickelungsstadien der Organismen erkennt man ihre Ahnen; und die Beschaffenheit der letzten bewirkt die Charaktere der Keimformen. Stammesgeschichte und Keimesgeschichte (Phylogenie und Ontogenie) sind in Fritz Müllers Buch verbunden wie Ursache und Wirkung. Damit war ein neuer Zug in die Darwinsche Ideenrichtung gekommen. Dieses wird auch dadurch nicht abgeschwächt, daß Müllers Krebsforschungen durch die späteren Untersuchungen Arnold Langs modifiziert wurden.

Es waren erst vier Jahre vergangen seit dem Erscheinen von Darwins Buch „Entstehung der Arten“, als Müllers Schrift zu seiner Verteidigung und Bestätigung erschien. Er hatte an einer einzelnen Tierklasse gezeigt, wie man im Geiste der neuen Ideen arbeiten soll. Sieben Jahre nach der „Entstehung der Arten“, im Jahre 1866, erschien bereits ein Buch, das ganz durchdrungen von diesem neuen Geiste war, das von hoher Warte herab mit den Ideen des Darwinismus den Zusammenhang der Lebenserscheinungen beleuchtete: Ernst Haeckels: „Generelle Morphologie der Organismen.“ Jede Seite dieses Buches verrät das große Ziel, von den neuen Gedanken aus eine Umschau über die Gesamtheit der Naturerscheinungen zu halten. Aus dem Darwinismus heraus suchte Haeckel eine Weltanschauung.

Nach zwei Richtungen hin war Haeckel bestrebt, für die neue Weltanschauung das Möglichste zu thun: er bereicherte unablässig das Wissen von den Thatsachen, die Aufschluß geben über den Zusammenhang der Naturwesen und Naturkräfte; und er zog mit eiserner Konsequenz aus diesen Thatsachen die Ideen, die das menschliche Erklärungsbedürfnis befriedigen sollen. Er ist von der unerschütterlichen Überzeugung durchdrungen, daß der Mensch für alle seine Seelenbedürfnisse aus diesen Thatsachen und diesen Ideen volle Befriedigung gewinnen kann. Wie es Goethe klar

war, so ist es auch ihm, daß die Natur nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen wirkt, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte. Und weil ihm dieses klar ist, verehrt er in den ewigen und notwendigen Gesetzen der Natur und in den Stoffen, an denen sich diese Gesetze bethätigen, seine Gottheit. Wie die Harmonie der in sich mit Notwendigkeit zusammenhängenden Naturgesetze, nach seiner Anschauung, die Vernunft befriedigt; so bietet sie auch dem fühlenden Herzen, dem ethisch und religiös gestimmten Gemüt, wonach es dürstet. In dem Stein, der von der Erde angezogen, zu dieser hinfällt, spricht sich das gleiche Göttliche aus wie in der Pflanzenblüte und in dem menschlichen Geiste, der den „Wilhelm Tell" dramatisch formt.

Wie irrtümlich es ist, zu glauben, daß durch ein vernünftiges Eindringen in das Walten der Natur, durch Erforschung ihrer Gesetze, das Gefühl für die wunderbaren Schönheiten der Natur zerstört wird, das zeigt sich so recht anschaulich an dem Wirken Ernst Haeckels. Man hat der vernunftgemäßen Naturerklärung die Fähigkeit abgesprochen, die Bedürfnisse des Gemütes zu befriedigen. Es darf behauptet werden, daß wo immer ein Mensch in seiner Gemütswelt durch die Naturerkenntnis beeinträchtigt wird, dies nicht an dieser Erkenntnis, sondern an dem Menschen liegt, dessen Empfindungen sich in einer falschen Richtung bewegen. Wer unbefangen den Forscherwegen eines Naturbetrachters, wie es Haeckel ist, folgt, der wird bei jedem Schritte in die Naturerkenntnis auch sein Herz höher schlagen fühlen. Die anatomische Zergliederung, die mikroskopische Untersuchung wird ihm keine Naturschönheit zerstören, aber unzählige neue enthüllen. Es ist zweifellos, daß in unserer Zeit ein Kampf besteht zwischen Verstand und Phantasie, zwischen Reflexion und Intuition. Ellen Key, die geistvolle Essayistin, hat unbedingt Recht, wenn sie in diesem Kampfe eine der wichtigsten Erscheinungen in der gegenwärtigen Zeit sieht. (Vergl. Ellen Key: Essays. Berlin S. Fischer, Verlag 1899). Wer, wie Ernst Haeckel, tief hinuntergräbt in den Schacht der Thatsachen und kühn hinaufsteigt mit

den Gedanken, die uns aus diesen Thatsachen sich ergeben, zu den Gipfeln menschlicher Erkenntnis, der kann nur in der Naturerklärung die versöhnende Macht finden „zwischen den beiden gleich starken Rennern, der Reflexion und der Intuition, die sich wechselseitig in die Knie zwingen" (Ellen Key ebd.). Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung, durch die Haeckel mit strengster logischer Folgerichtigkeit seine aus der Naturerkenntnis fließende Weltanschauung darlegt, mit dem 1899 erfolgten Erscheinen seiner „Welträtsel" hat er mit der Herausgabe eines Lieferungswerkes begonnen „Kunstformen der Natur," in dem er Nachbildungen giebt von der unerschöpflichen Fülle der wunderbaren Gestalten, welche die Natur in ihrem Schoße erzeugt und welche an Schönheit und Mannigfaltigkeit „alle vom Menschen geschaffenen Kunstformen weitaus" übertreffen. Derselbe Mann, der unseren Verstand in die Gesetzmäßigkeit der Natur führt, lenkt unsere Phantasie auf die Schönheit der Natur.

Das Bedürfnis, die großen Weltanschauungsfragen in unmittelbare Berührung zu bringen mit den wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen, hat Haeckel zu einer derjenigen Thatsachen geführt, von denen Goethe sagt, daß sie prägnante Punkte bezeichnen, an denen die Natur die Grundideen zu ihrer Erklärnng freiwillig hergiebt und uns entgegenträgt. Diese Thatsache bot sich für Haeckel dadurch, daß er untersuchte, inwiefern sich der alte Okensche Gedanke, den Fritz Müller auf die Krebstiere anwendete, für das ganze Tierreich fruchtbar machen lasse. Bei allen Tieren, mit Ausnahme der Protisten, die zeitlebens nur aus einer Zelle bestehen, bildet sich aus der Eizelle, mit der das Wesen seine Keimesentwickelung beginnt, ein becherförmiger oder krugförmiger Körper, der sogenannte Becherkeim oder die Gastrula. Dieser Becherkeim ist eine tierische Form, die alle Tiere, von den Schwämmen bis herauf zum Menschen, in ihrem ersten Entwickelungsstadium annehmen. Diese Form hat nur Haut, Mund und Magen. Nun giebt es niedere Pflanzentiere, die während ihres ganzen Lebens nur diese Organe haben, die also dem Becherkeim ähnlich sind. Diese

Thatsache deutete Haeckel im Sinne der Entwickelungstheorie. Die Gastrulaform ist ein Erbstück, das die Tiere von ihrer gemeinsamen Ahnenform überkommen haben. Es hat eine wahrscheinlich vor Jahr-Millionen ausgestorbene Tierart gegeben, die Gastraea, die ähnlich gebaut war wie die heute noch lebenden niederen Pflanzentiere: die Spongien, Polypen u. s. w. Aus dieser Tierart hat sich alles entwickelt, was heute an mannigfaltigen Formen zwischen den Polypen, Schwämmen und Menschen lebt. Alle diese Tiere wiederholen im Verlaufe ihrer Keimesgeschichte diese ihre Stammform.

Eine Idee von ungeheurer Tragweite war damit gewonnen. Der Weg vom Einfachen zum Zusammengesetzten, zum Vollkommenen in der Organismenwelt war vorgezeichnet. Eine einfache Tierform entwickelt sich unter gewissen Umständen. Eines oder mehrere Individuen dieser Form verwandeln sich nach Maßgabe der Lebensverhältnisse, in die sie kommen, in eine andere Form. Was durch Verwandlung entstanden ist, vererbt sich wieder auf Nachkommen. Es leben bereits zweierlei Formen. Die alte, die auf der ersten Stufe stehen geblieben ist, und eine neue. Beide Formen können sich nach verschiedenen Richtungen und Vollkommenheitsgraden weiter bilden. Nach großen Zeiträumen entsteht durch Vererbung der entstandenen Formen und durch Neubildungen auf dem Wege der Anpassung an die Lebensbedingungen eine Fülle von Arten.

So schließt sich für Haeckel zusammen, was heute in der Organismenwelt geschieht, mit dem, was in Urzeiten geschehen ist. Wollen wir irgend ein Organ an einem Tiere unserer Gegenwart erklären, so blicken wir zurück auf die Ahnen, die bei sich dieses Organ unter den Verhältnissen, in denen sie lebten, ausgebildet haben. Was in früheren Zeiten aus natürlichen Ursachen entstanden ist, hat sich bis heute vererbt. Durch die Geschichte des Stammes klärt sich die Entwickelung des Individuums auf. In der Stammesentwickelung (Phylogenesis) liegen somit die Ursachen der Individualentwickelung (Ontogenesis). Haeckel

drückt diese Thatsache in seinm biogenetischen Grundgesetze mit den Worten aus: „Die kurze Ontogenesis oder die Entwickelung des Individuums ist eine schnelle und zusammengezogene Wiederholung, eine gedrängte Rekapitulation der langen Phylogenese oder Entwickelung der Art.“

Damit ist aus dem Reiche des Organischen alle Erklärung im Sinne besonderer Zwecke, alle Teleologie, entfernt. Man sucht nicht mehr nach dem Zweck eines Organes; man sucht nach den Ursachen, aus denen es sich entwickelt hat; eine Form weist nicht nach dem Ziel hin, dem sie zustrebt, sondern nach dem Ursprunge, aus dem sie hervorgegangen ist. Die Erklärungsweise des Organischen ist der des Unorganischen gleich geworden. Man sucht das Wasser nicht als Ziel im Sauerstoff; und man sucht auch nicht den Menschen als Zweck in der Schöpfung. Man forscht nach dem Ursprunge, nach den thatsächlichen Ursachen der Wesen. Die dualistische Anschauungsweise, die erklärt, daß Unorganisches und Organisches nach zwei verschiedenen Prinzipien erklärt werden müssen, verwandelt sich in eine monistische Vorstellungsart, in den Monismus, der für die ganze Natur nur eine einheitliche Erklärungsweise hat.

Haeckel weist mit bedeutsamen Worten darauf hin, daß durch seine Entdeckung der Weg gefunden ist, auf dem aller Dualismus überwunden werden muß. „Die Phylogenesis ist die mechanische Ursache der Ontogenesis. Mit diesem einen Satz ist unsere prinzipielle monistische Auffassung der organischen Entwickelung klar bezeichnet, und von der Wahrheit dieses Grundsatzes hängt in erster Linie die Wahrheit der Gastraea-Theorie ab, ... Für und wider diesen Grundsatz wird in Zukunft jeder Naturforscher sich entscheiden müssen, der in der Biogenie sich nicht mit der bloßen Bewunderung merkwürdiger Erscheinungen begnügt, sondern darüber hinaus nach dem Verständnis ihrer Bedeutung strebt. Mit diesem Satz ist zugleich die unausfüllbare Kluft bezeichnet, welche die ältere teleologische und dualistische Morphologie von der neueren mechanischen und monistischen trennt. Wenn die physiologischen Funktionen

der Vererbung und Anpassung als die alleinigen Ursachen der organischen Formbildung nachgewiesen sind, so ist damit zugleich jede Art von Teleologie, von dualistischer und metaphysischer Betrachtungsweise aus dem Gebiete der Biogenie entfernt; der scharfe Gegensatz zwischen den leitenden Prinzipien ist damit klar bezeichnet. Entweder existiert ein direkter und kausaler Zusammenhang zwischen Ontogenie und Phylogenie oder er existiert nicht. Entweder ist die Ontogenese ein gedrängter Auszug der Phylogenese oder sie ist dies nicht. Zwischen diesen beiden Annahmen giebt es keine dritte! Entweder Epigenesis und Descendenz — oder Präformation und Schöpfung. (Vergl. auch Welt- und Lebensanschauungen Band 1. S. 142 ff.) Haeckel ist eine philosophische Denkerpersönlichkeit. Deshalb trat er, bald nachdem er die Darwinsche Anschauung in sich aufgenommen hatte, mit aller Energie für die wichtige Schlußfolgerung ein, die sich aus dieser Anschauung für den Ursprung des Menschen ergiebt. Er konnte sich nicht damit begnügen, schüchtern wie Darwin auf diese „Frage aller Fragen“ hinzudeuten. Der Mensch unterscheidet sich anatomisch und physiologisch nicht von den höheren Tieren, folglich muß ihm auch der gleiche Ursprung wie diesen zugeschrieben werden. Mit großer Kühnheit trat er sogleich für diese Meinung und für alle Folgen ein, die sich in Bezug auf die Weltanschauung daraus ergeben. Es war ihm nicht zweifelhaft, daß fortan die höchsten Lebensäußerungen des Menschen, die Thaten seines Geistes, unter einem gleichen Gesichtspunkt zu betrachten sind, wie die Verrichtungen der einfachsten Lebewesen. Die Betrachtung der niedersten Tiere, der Urtiere, Infusorien und Rhizopoden, lehrte ihn, daß auch diese Organismen eine Seele haben. In ihren Bewegungen, in den Andeutungen von Empfindungen, die sie erkennen lassen, erkannte er Lebensäußerungen, die nur gesteigerter, vollkommener zu werden brauchen, um zu den komplizierten Vernunft- und Willenshandlungen des Menschen zu werden.

Welche Schritte vollführt die Natur, um von der

Gastraea, dem Urdarmtiere, das vor Jahr-Millionen gelebt hat, zum Menschen zu gelangen? Das war die umfassende Frage, die sich Haeckel vorlegte. Die Antwort gab er in seiner 1874 erschienenen „Anthropogenie." Sie behandelt in einem ersten Teil die Keimesgeschichte des Menschen, und in einem zweiten die Stammesgeschichte. Von Punkt zu Punkt wurde gezeigt, wie in der letzteren die Ursachen für die erstere liegen. Die Stellung des Menschen in der Natur war damit nach den Grundsätzen der Entwickelungslehre bestimmt. Auf Werke, wie Haeckels „Anthropogenie" eines ist, darf man das Wort anwenden, das der große Anatom Carl Gegenbauer in seiner „Vergleichenden Anatomie" (1870) ausgesprochen hat, daß der Darwinismus als Theorien reichlich das von der Wissenschaft zurückempfängt, was er dieser an Methode gegeben hat: Klarheit und Sicherheit. Mit der darwinistischen Methode hat Haeckel die Theorie von der Herkunft des Menschen der Wissenschaft geschenkt.

Was damit gethan war, wird man, seinem vollen Umfange nach, nur ermessen, wenn man auf die Opposition blickt, mit der Haeckels umfassende Anwendung der Darwinistischen Grundsätze von den Anhängern der theologischen und idealistischen Weltauffassungen aufgenommen worden sind. Man braucht dabei gar nicht auf diejenigen zu sehen, die sich in dem blinden Glauben an eine überlieferte Glaubenslehre gegen die „Affen-Theorie" wandten, oder auf diejenigen, die alle feinere, höhere Sittlichkeit gefährdet glauben, wenn die Menschen nicht mehr der Ansicht sind, daß sie einen „reinern, höhern Ursprung" haben. Man kann sich auch an solche halten, die durchaus geneigt sind, neue Wahrheiten in sich aufzunehmen. Aber auch solchen wurde es schwer, sich in diese neue Wahrheit zu finden. Sie fragten sich: Verleugnen wir nicht unser vernunftgemäßes Denken, wenn wir seinen Ursprung nicht mehr in einer allgemeinen Weltvernunft über uns, sondern in dem tierischen Reiche unter uns suchen? Solche Geister wiesen mit großem Eifer auf die Punkte hin, an denen die

Haeckelsche Auffassung durch die Thatsachen noch im Stich gelassen zu werden schien. Und diese Geister haben mächtige Bundesgenossen in einer Anzahl von Naturforschern, die, aus einer merkwürdigen Befangenheit heraus, ihre Thatsachenkenntnis dazu benützen, fortwährend zu betonen, wo die Erfahrung noch nicht ausreiche, um Haeckels Schlußfolgerungen zu ziehen. Der typische Repräsentant und zugleich der eindrucksvollste Vertreter dieses Naturforscher-Standpunktes ist Rudolf Virchow. Man darf den Gegensatz Haeckels und Virchows etwa so charakterisieren. Haeckel vertraut auf die innere Konsequenz der Natur, von der Goethe meint, daß sie über die Inkonsequenz der Menschen hinwegtröste, und sagt sich: Wenn sich für gewisse Fälle ein Naturprinzip als richtig ergeben hat und uns die Erfahrung fehlt, seine Richtigkeit in andern Fällen nachzuweisen, so ist kein Grund vorhanden, dem Fortgang unserer Erkenntnis Fesseln anzulegen; was uns heute noch die Erfahrung versagt, kann uns morgen gebracht werden. Virchow ist andrer Meinung. Er will ein umfassendes Prinzip so wenig wie möglich Boden gewinnen lassen. Er scheint, zu glauben, daß man einem solchen Prinzip das Leben nicht sauer genug machen kann. Scharf spitzte sich der Gegensatz beider Geister auf der fünfzigsten Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte, im September 1877, zu. Haeckel hielt einen Vortrag über „die heutige Entwickelungstheorie im Verhältnisse zur Gesamtwissenschaft." Aus voller Begeisterung heraus schilderte er die Wirkung, die die neue Lehre für unsere gesamte geistige Kultur haben müsse. Da er der Überzeugung ist, daß der von Darwin ausgegangene Umschwung unserer wichtigsten Anschauungen nicht allein die Naturwissenschaften, sondern auch die Geisteswissenschaften betreffen muß, so forderte er vom Unterrichtswesen eine Rücksichtsnahme auf die neue Lehre. Vier Tage später trat Virchow mit einer Rede auf: „Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staate." Es schien zunächst, als ob er die monistische Weltanschauung nur aus der Schule verbannt wissen wollte, weil er sie für eine bloße Hypothese, nicht für eine durch

sichere Beweise belegte Thatsache hält. Doch muß man auch einem solchen Vorhaben gegenüber stutzig werden, wenn Virchow sagt: jeder Versuch, unsere Probleme zu Lehrsätzen umzubilden, unsere Vermutungen als die Grundlagen des Unterrichts einzuführen, muß scheitern, und er wird in seinem Scheitern zugleich die höchsten Gefahren für die Wissenschaft herbeiführen. Virchow redet also drei Jahre nach dem Erscheinen von Haeckels „Anthropogenie“ von der monistischen Weltanschauung als von einer „Vermutung.“ Und sein ganzes Verhalten Haeckel gegenüber zeigt, daß dessen Schlußfolgerungen für ihn nichts als „Vermutungen“ sind. Er hat jede Gelegenheit ergriffen, um gegen diese Schlußfolgerungen die scheinbare Ohnmacht der Erfahrungserkenntnisse auszuspielen. Beim fünfundzwanzigjährigen Stiftungsfest der „Deutschen Anthropologischen Gesellschaft“ im Jahre 1894 fand er sich genötigt, zu sagen: „Auf dem Wege der Spekulation ist man zu der Affentheorie gekommen; man hätte ebenso gut zu einer Elefanten- oder einer Schaftheorie kommen können.“ Die Taktik Virchows dem Monismus gegenüber ist eine höchst eigentümliche. Er fordert unumstößliche Beweise für diese Anschauung. Sobald aber etwas in die Erscheinung tritt, was sich als ein Glied in der Beweiskette ergiebt, sucht Virchow seinen Wert auf jede mögliche Art zu entkräften.

Ein solches Glied in der Beweiskette bilden die Knochenreste, die Eugen Dubois 1894 in Java gefunden hat. Sie bestehen aus einem Schädeldach, einem Oberschenkel und einigen Zähnen. Über diesen Fund entspann sich auf dem Leydener Zoologen-Kongreß eine interessante Diskussion. Von zwölf Zoologen waren drei der Meinung, daß die Knochenreste von einem Affen, drei, daß sie von einem Menschen stammen; sechs vertraten aber die Meinung, daß man es mit einer Übergangsform zwischen Mensch und Affe zu thun habe. Dubois hat in einleuchtender Weise gezeigt, in welchem Verhältnis das Wesen, dessen Reste man vor sich hatte, einerseits zu den gegenwärtigen Affen, andrerseits zu den gegenwärtigen Menschen stehe. Die Entwicke-

lungslehre muß solche Zwischenformen in besonderem Maße für sich in Anspruch nehmen. Sie füllen die Lücken aus, die zwischen den zahlreichen Formen der Organismen bestehen. Jede solche Zwischenform liefert einen neuen Beweis für die Verwandtschaft alles Lebendigen. Virchow widersetzte sich der Auffassung, daß die Knochenreste von einer solchen Zwischenform herrühren. Zunächst erklärte er, der Schädel stamme von einem Affen, der Oberschenkel von einem Menschen. Sachkundige Paläontologen sprachen sich aber nach dem gewissenhaften Fundberichte mit Entschiedenheit für die Zusammengehörigkeit der Reste aus. Virchow suchte seine Ansicht, daß der Oberschenkel nur von einem Menschen herrühren könne, durch die Behauptung zu stützen, eine Knochenwucherung an demselben beweise, daß an ihm eine Krankheit vorhanden gewesen sei, die nur durch sorgfältige menschliche Pflege geheilt worden sein könne. Dagegen sprach sich der Paläontologe Marsch dahin aus, daß ähnliche Knochenwucherungen auch bei wilden Affen vorkommen. Einer weiteren Behauptung Virchows, daß die tiefe Einschnürung zwischen dem Oberrand der Augenhöhlen und dem niederen Schädeldach des vermeintlichen Zwischenwesens für dessen Affennatur spreche, widersprach eine Bemerkung des Naturforschers Nehring, daß sich dieselbe Bildung an einem Menschenschädel von Santos in Brasilien finde. Diese Einwände Virchows kamen aus derselben Gesinnung, die ihn auch in den berühmten Schädeln von Neanderthal, von Spy u. s. w. krankhafte, abnorme Bildungen sehen läßt, während sie Haeckels Gesinnungsgenossen für Zwischenformen zwischen Affe und Mensch halten.

Haeckel ließ sich durch keine Einwände das Vertrauen in seine Vorstellungsart rauben. Er behandelt unablässig die strenge Wissenschaft von den gewonnenen Gesichtspunkten aus, und er wirkt durch populäre Darstellung seiner Naturauffassung auf das öffentliche Bewußtsein. In seiner „Systematischen Phylogenie. Entwurf eines natürlichen Systems der Organismen auf Grund der Stammesgeschichte“ (1894—1896) hat er die natürlichen Verwandt-

schaften der Organismen in streng wissenschaftlicher Weise dargestellt. In seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte", die von 1868 bis 1897 neun Auflagen erlebt hat, gab er eine allgemeinverständliche Auseinandersetzung seiner Anschauungen. In seinen gemeinverständlichen Studien zur monistischen Philosophie „Welträtsel" lieferte er 1899 einen Überblick über seine naturphilosophischen Ideen, der rückhaltlos nach allen Seiten hin die Folgerungen seiner Grundgedanken darlegt. Zwischen allen diesen Arbeiten veröffentlichte er Studien über die mannigfaltigsten Spezialforschungen, überall den philosophischen Prinzipien und dem wissenschaftlichen Detailwissen in gleicher Weise Rechnung tragend.

Das Licht, das von der monistischen Weltanschauung ausgeht, ist, nach Haeckels Überzeugung, dasjenige, das „die schweren Wolken der Unwissenheit und des Aberglaubens zerstreut, welche bisher undurchdringliches Dunkel über das wichtigste aller Erkenntnisprobleme verbreiteten, über die Frage nach dem Ursprung des Menschen, von seinem wahren Wesen und von seiner Stellung in der Natur". So hat er sich in der Rede ausgesprochen, die er am 26. August 1898 auf dem vierten internationalen Zoologen-Kongreß in Cambridge „über unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen" gehalten hat. Inwiefern seine Weltanschauung ein Band knüpft zwischen Religion und Wissenschaft, hat Haeckel auf eindringliche Weise dargelegt in seiner 1892 erschienenen Schrift „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers".

Wenn man Haeckel mit Hegel vergleicht, so ergiebt sich in scharfen Zügen der Unterschied der Weltanschauungsinteressen in den beiden Hälften des neunzehnten Jahrhunderts. Hegel lebt ganz in der Idee und nimmt aus der naturwissenschaftlichen Thatsachenwelt nur so viel auf, als er zur Illustration seines idealen Weltbildes braucht. Haeckel wurzelt mit allen Fasern seines Seins in der Thatsachenwelt und zieht aus dieser nur die Summe von

Ideen, zu denen diese notwendig drängt. Hegel ist immer bestrebt, zu zeigen, wie alle Wesen darauf hinarbeiten, zuletzt im menschlichen Geiste den Gipfel ihres Werdens zu erreichen; Haeckel ist stets bemüht, zu erweisen, wie die kompliziertesten menschlichen Verrichtungen zurückweisen auf die einfachsten Ursprünge des Daseins. Hegel erklärt die Natur aus dem Geist; Haeckel leitet den Geist aus der Natur ab. Es darf deshalb von einer Umkehrung der Denkrichtung im Laufe des Jahrhunderts gesprochen werden. Innerhalb des deutschen Geisteslebens haben Strauß, Feuerbach u. a. diese Umkehrung eingeleitet; in dem Materialismus hat die neue Richtung einen vorläufigen, extremen, in der Gedankenwelt Haeckels einen streng methodisch-wissenschaftlichen Ausdruck gefunden. Denn das ist das Bedeutsame bei Haeckel, daß seine ganze Forscherthätigkeit von einem philosophischen Geiste durchdrungen ist. Er arbeitet durchaus nicht nach Resultaten hin, die aus irgend welchen Motiven als Ziele der Weltanschauung oder des philosophischen Denkens aufgestellt sind; aber sein *Verfahren* ist philosophisch. Die Wissenschaft tritt bei ihm unmittelbar mit dem Charakter der Weltanschauung auf. Die ganze Art seines Anschauens der Dinge hat ihn zum Bekenner des entschiedensten Monismus bestimmt. Er sieht Geist und Natur mit gleicher Liebe an. Deshalb konnte er den Geist in den einfachsten Lebewesen noch finden. Ja, er geht noch weiter. Er forscht nach den Spuren des Geistes in den unorganischen Massenteilchen. „Jedes Atom" — sagt er — „besitzt eine inhärente Summe von Kraft und ist in diesem Sinne *beseelt*. Ohne die Annahme einer *Atomseele* sind die gewöhnlichsten und allgemeinsten Erscheinungen der Chemie unerklärlich. Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstoßung müssen allen Massenatomen gemeinsam sein; denn die Bewegungen der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen *Empfindung* und *Willen* beilegen, und nur hierauf allein beruht im Grunde die allgemein angenommene

chemische Lehre von der Wahlverwandtschaft." Und wie er den Geist bis ins Atom hinein verfolgt, so das rein materiell-mechanische Geschehen bis in die erhabensten Geistesleistungen herauf. „Geist und Seele des Menschen sind auch nichts anderes, als Kräfte, die an das materielle Substrat unseres Körpers untrennbar gebunden sind. Wie die Bewegungskraft unseres Fleisches an die Form-Elemente der Muskeln, so ist die Denkkraft unseres Geistes an die Form-Elemente des Gehirns gebunden. Unsere Geisteskräfte sind eben Funktionen dieser Körperteile, wie jede Kraft die Funktion eines materiellen Körpers ist."

Man darf aber diese Vorstellungsweise nicht verwechseln mit derjenigen, die in mystischer Art in die Naturwesen Seelen hineinträumt, und diese der menschlichen mehr oder weniger ähnlich sein läßt. Haeckel ist ein scharfer Gegner der Weltanschauung, die Eigenschaften und Thätigkeiten des Menschen in die Außenwelt verlegt. Seine Verurteilung der Vermenschlichung der Natur, des Anthropomorphismus, hat er wiederholt mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit ausgesprochen. Wenn er der unorganischen Masse oder den einfachsten Organismen eine Beseeltheit zuschreibt, so meint er damit nichts weiter, als die Summe der Kraftäußerungen, die wir an ihnen beobachten. Er hält sich streng an die Thatsachen. Empfindung und Wille des Atoms sind ihm keine mystischen Seelenkräfte, sondern sie erschöpfen sich in dem, was wir als Anziehung und Abstoßung wahrnehmen. Er will nicht sagen: Anziehung und Abstoßung sind eigentlich Empfindung und Wille, sondern Anziehung und Abstoßung sind auf niedrigster Stufe das, was Empfindung und Wille auf höherer Stufe sind. Die Entwickelung ist ja nicht ein bloßes Herausentwickeln der höheren Stufen des Geistigen aus dem Niedrigen, in denen sie schon verborgen liegen, sondern ein wirkliches Aufsteigen zu neuen Bildungen (vergl. oben S. 43 f.), eine Steigerung von Anziehung und Abstoßung zu Empfindung und Wille.

Diese Grundanschauung Haeckels stimmt ganz mit der Goethes überein, der sich darüber mit den Worten ausspricht: die Erfüllung seiner Naturanschauung sei ihm durch die Erkenntnis der „zwei großen Triebräder aller Natur" geworden, der Polarität und der Steigerung, jene „der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immerwährendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen läßt anzuziehen und abzustoßen."

Der Bekenner einer solchen Weltanschauung läßt sich daran genügen, die thatsächlich in der Welt vorhandenen Dinge und Vorgänge auseinander abzuleiten. Die idealistischen Weltanschauungen bedürfen zu der Ableitung eines Dinges oder Vorganges Wesenheiten, die nicht innerhalb des Bereiches des Thatsächlichen gefunden werden. Haeckel leitet die Form des Becherkeimes, die im Laufe der tierischen Entwickelung auftritt aus einem thatsächlich einmal vorhandenen Organismus ab. Ein Idealist sucht nach ideellen Kräften, unter deren Einfluß der sich entwickelnde Keim zur Gastrula wird. Der Monismus Haeckels zieht alles, was er zur Erklärung der wirklichen Welt braucht, auch aus dieser wirklichen Welt heraus. Er hält im Reiche des Wirklichen Umschau, um zu erkennen, wie die Dinge und Vorgänge einander erklären. Seine Theorien sind ihm nicht wie die des Idealisten dazu da, zu dem Thatsächlichen ein Höheres zu suchen, einen ideellen Inhalt, der das Wirkliche erklärt, sondern dazu, daß sie ihm den Zusammenhang des Thatsächlichen selbst begreiflich machen. Fichte, der Idealist, hat nach der Bestimmung des Menschen gefragt. Er meinte damit etwas, was sich nicht in den Formen des Wirklichen, des Thatsächlichen erschöpft; er meinte etwas, was die Vernunft zu dem thatsächlich gegebenen Dasein hinzufindet; etwas was mit einem

höheren Lichte die reale Existenz des Menschen durchleuchtet. Haeckel, der monistische Weltbetrachter, fragt nach dem Ursprunge des Menschen, und er meint damit den realen Ursprung, die niederen Wesenheiten, aus denen sich der Mensch durch thatsächliche Vorgänge entwickelt hat.

Es ist bezeichnend, wie Haeckel die Beseelung der niederen Lebewesen begründet. Ein Idealist würde sich dabei auf Vernunftschlüsse berufen. Er würde mit Denknotwendigkeiten kommen. Haeckel beruft sich darauf, was er gesehen hat. „Jeder Naturforscher, der gleich mir lange Jahre hindurch die Lebensthätigkeit der einzelligen Protisten beobachtet hat, ist positiv überzeugt, daß auch sie eine Seele besitzen; auch diese Zellseele besteht aus einer Summe von Empfindungen, Vorstellungen und Willensthätigkeiten; das Empfinden, Denken und Wollen unserer menschlichen Seelen ist nur stufenweise davon verschieden". Der Idealist spricht der Materie den Geist zu, weil er sich nicht denken kann, daß aus geistloser Materie Geist entstehen kann. Er glaubt, man müsse den Geist leugnen, wenn man ihn nicht da sein läßt, bevor er da ist, d. h. in all den Daseinsformen, wo noch kein Organ, kein Gehirn für ihn da ist. Für den Monisten giebt es einen solchen Ideengang gar nicht. Er spricht nicht von einem Dasein, das sich als solches nicht auch äußerlich darstellt. Er teilt nicht den Dingen zweierlei Eigenschaften zu: solche, die an ihnen wirklich sind und sich an ihnen äußern, und solche, die insgeheim in ihnen sind, um sich erst auf einer höheren Stufe, zu der sich die Dinge entwickeln, zu äußern. Für ihn ist da, was er beobachtet; weiter nichts. Und wenn sich das Beobachtete weiter entwickelt, und sich im Laufe seiner Entwickelung steigert, so sind die späteren Formen erst in dem Augenblicke vorhanden, in dem sie sich wirklich zeigen.

Wie leicht der Haeckelsche Monismus nach dieser Richtung hin mißverstanden werden kann, das zeigen die Einwände, die der geistvolle Bartholomäus von Carneri

gemacht hat, der auf der andern Seite für den Aufbau einer Ethik dieser Weltanschauung Unvergängliches geleistet hat. In seiner Schrift „Empfindung und Bewußtsein. Monistische Bedenken.“ (1893) meint er, der Satz: „Kein Geist ohne Materie, aber auch keine Materie ohne Geist“ würde uns berechtigen, die Frage auf die Pflanze, ja auf den nächsten besten Felsblock auszudehnen, und auch diesen Geist zuzuschreiben. Es sei aber doch zweifellos, daß dadurch eine Verwirrung geschaffen werde. Es sei doch nicht zu übersehen, daß nur durch die Thätigkeit der Zellen der grauen Hirnrinde Bewußtsein entstehe. „Die Überzeugung, daß es keinen Geist ohne Materie gebe, d. h. daß alle geistige Thätigkeit an eine materielle Thätigkeit gebunden sei, mit deren Ende auch sie ihr Ende erreicht, fußt auf Erfahrung; während nichts in der Erfahrung dafür spricht, daß mit der Materie überhaupt Geist verbunden sei.“ Wer die Materie, die keinen Geist verrät, beseele, gliche dem, der nicht dem Mechanismus der Uhr, sondern schon dem Metalle, aus dem sie verfertigt ist, die Fähigkeit zuschriebe, Zeitangaben zu machen.

Haeckels Auffassung wird, richtig verstanden, von den Bedenken Carneris nicht getroffen. Davor wird sie dadurch geschützt, daß sie sich streng an die Beobachtung hält. In seinen „Welträtseln“ sagt Haeckel: „Ich selbst habe die Hypothese des Atom-Bewußtseins niemals vertreten . . Ich habe vielmehr ausdrücklich betont, daß ich mir die elementaren psychischen Thätigkeiten der Empfindung und des Willens, die man den Atomen zuschreiben kann, unbewußt vorstelle.“ Was Haeckel will, ist nichts anderes, als daß man in der Erklärung der Naturerscheinungen keinen Sprung eintreten lasse, daß man die komplizierte Art, wie durch das Gehirn Geist entsteht, zurückverfolge bis zu der einfachsten Art, wie die Masse sich anzieht und abstößt. Haeckel sieht als eine der wichtigsten Erkenntnisse der modernen Wissenschaft die Entdeckung der Denkorgane durch Paul Flechsig an. Dieser hat nachgewiesen, daß in der grauen Rindenzone des Hirnmantels vier Gebiete für die

centralen Sinnesorgane liegen, vier „innere Empfindungssphären," die Körperfühlsphäre, die Riechsphäre, die Sehsphäre und die Hörsphäre. Zwischen diesen vier Sinnesherden liegen die Denkherde, die „realen Organe des Geisteslebens"; sie „sind die höchsten Werkzeuge der Seelenthätigkeit, welche das Denken und das Bewußtsein vermitteln .... Diese vier Denkherde, durch eigentümliche und höchst verwickelte Nervenstruktur vor den zwischenliegenden Sinnesherden ausgezeichnet, sind die wahren Denkorgane, die einzigen Organe unseres Bewußtseins. In neuester Zeit hat Flechsig nachgewiesen, daß in einem Teile derselben sich beim Menschen noch ganz besonders verwickelte Strukturen finden, welche den übrigen Säugetieren fehlen, und welche die Überlegenheit des menschlichen Bewußtseins erklären." (Welträtsel S. 212 f.)

Solche Ausführungen zeigen deutlich genug, daß es Haeckel nicht wie den idealistischen Welterklärern darauf ankommt, in die niederen Stufen des materiellen Daseins den Geist schon hineinzulegen, um ihn auf den höheren wieder zu finden, sondern darauf, an der Hand der Beobachtung die einfachen Erscheinungen bis zu den komplizierten zu verfolgen, um zu zeigen, wie die Thätigkeit der Materie, die sich auf primitivem Gebiete als Anziehung und Abstoßung äußert, sich zu den höheren geistigen Verrichtungen steigert.

Haeckel sucht nicht ein allgemeines geistiges Prinzip, weil er mit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur- und Geisteserscheinungen nicht ausreicht, sondern er reicht völlig mit dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit aus. Die Gesetzmäßigkeit, die sich in den geistigen Verrichtungen ausspricht, ist ihm von gleicher Art mit derjenigen, die im Anziehen und Abstoßen der Massenteilchen zum Vorschein kommt. Wenn er die Atome beseelt nennt, so hat das eine ganz andere Bedeutung, als wenn dies ein Bekenner einer idealistischen Weltanschauung thut. Der letztere geht vom Geiste aus, und nimmt die Vorstellungen, die er an der

Betrachtung des Geistes gewonnen hat, mit hinunter in die einfachen Verrichtungen der Atome, wenn er diese beseelt denkt. Er erklärt also die Naturerscheinungen aus den Wesenheiten, die er erst selbst in sie hineingelegt hat. Haeckel geht von der Betrachtung der einfachsten Naturerscheinungen aus und verfolgt diese bis in die geistigen Verrichtungen herauf. Er erklärt also die Geisteserscheinungen aus Gesetzen, die er an den einfachsten Naturerscheinungen beobachtet hat.

* * *

Die Welt als Illusion.

Neben der Weltanschauungsströmung, die durch den Entwickelungsgedanken eine volle Einheit in die Auffassung von Natur- und Geisteserscheinungen bringen will, läuft eine andere, die diesen Gegensatz in der denkbar schärfsten Form wieder zur Geltung bringt. Auch sie ist aus der Naturwissenschaft heraus geboren. Ihre Bekenner fragen sich: Worauf stützen wir uns denn, die wir aus der Beobachtung durch Denken eine Weltanschauung aufbauen? Wir hören, sehen und tasten die Körperwelt durch unsere Sinne. Wir denken dann über dasjenige nach, was uns die Sinne über die Welt sagen. Wir machen uns also unsere Gedanken über die Welt auf das Zeugnis der Sinne hin. Aber sind denn die Aussagen unserer Sinne untrüglich? Fragen wir die Beobachtung. Das Auge bringt uns die Lichterscheinungen. Wir sagen, ein Körper sende uns rotes Licht, wenn das Auge rot empfindet. Aber das Auge überliefert uns eine Lichtempfindung auch in anderen Fällen. Wenn es gestoßen oder gedrückt wird, wenn ein elektrischer Strom den Kopf durchfließt, so hat das Auge auch eine Lichtempfindung. Es könnte somit auch in den Fällen, in denen wir einen Körper als leuchtend empfinden, in dem Körper etwas vorgehen, was gar keine Ähnlichkeit hat mit unserer Empfindung des Lichtes: das Auge würde uns doch Licht übermitteln. Der Physiologe Johannes Müller (1801—1858) hat aus diesen Thatsachen gefolgert, daß es nicht von den äußeren Vorgängen abhängt, was wir empfinden, sondern von unserer Organisation. Unsere

Nerven vermitteln uns die Empfindungen. So wie wir nicht das Messer empfinden, das uns schneidet, sondern einen Zustand unserer Nerven, der uns schmerzhaft erscheint; so empfinden wir auch nicht einen Vorgang der Außenwelt, wenn uns Licht erscheint, sondern einen Zustand unseres Sehnerven. Draußen mag vorgehen, was will: der Sehnerv übersetzt diesen außer uns liegenden Vorgang in Lichtempfindung. „Die Empfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes der äußeren Körper zum Bewußtsein, sondern die Leitnng einer Qualität, eines Zustandes unserer Nerven zum Bewußtsein, veranlaßt durch eine äußere Ursache.“ Dies Gesetz hat Johannes Müller das der spezifischen Sinnesenergien genannt. Ist es richtig, so haben wir in unseren Beobachtungen nichts von der Außenwelt gegeben, sondern nur die Summe unserer eigenen Zustände. Was wir wahrnehmen, hat mit der Außenwelt nichts zu thun; es ist ein Erzeugnis unserer eigenen Organisation. Wir nehmen im Grunde nur wahr, was in uns ist.

Bedeutende Naturforscher sehen in diesen Gedanken eine unwiderlegliche Grundlage ihrer Weltauffassung. Hermann Helmholtz (geb. 1821) fand in ihr den Kantschen Gedanken, daß sich alle unsere Erkenntnisse nicht auf Dinge außer uns beziehen, sondern auf Vorgänge in uns (vergl. I. Band dieser Weltanschauungsgeschichte) ins Naturwissenschaftliche übersetzt. Er ist der Ansicht, daß unsere Empfindungswelt uns nur Zeichen giebt von den Vorgängen in den Körpern draußen in der Welt. „Ich habe die Beziehung zwischen der Empfindung und ihrem Objekte so formulieren zu müssen geglaubt, daß ich die Empfindung nur für ein Zeichen von der Einwirkung des Objekts erklärte. Zum Wesen eines Zeichens gehört nur, daß für das gleiche Objekt immer dasselbe Zeichen gegeben werde. Übrigens ist gar keine Art von Ähnlichkeit zwischen ihm und seinem Objekt nötig, ebenso wenig wie zwischen dem gesprochenen Worte und dem Gegenstand, den wir dadurch bezeichnen. — Wir können unsere Sinneseindrücke

nicht einmal Bilder nennen; denn das Bild bildet gleiches durch gleiches ab. In einer Statue geben wir Körperform durch Körperform, in einer Zeichnung den perspektivischen Anblick des Objekts durch den gleichen des Bildes, in einem Gemälde Farbe durch Farbe." Verschiedener als Bilder von dem Abgebildeten müssen somit unsere Empfindungen von dem sein, was draußen in der Welt vorgeht. Wir haben es in unserem sinnlichen Weltbild mit nichts Objektivem, sondern mit einem ganz und gar Subjektivem zu thun, das wir selbst aus uns aufbauen auf Grund der Wirkungen einer nie in uns dringenden Außenwelt.

Dieser Vorstellungsweise kommt die physikalische Betrachtung der Sinneserscheinungen von einer andern Seite entgegen. Ein Schall, den wir hören, führt uns auf einen Körper in der Außenwelt, dessen Teile sich in einem bestimmten Bewegungszustande befinden. Eine gespannte Saite schwingt, und wir hören einen Ton. Die Saite versetzt die Luft in Schwingungen. Diese breiten sich aus, gelangen bis zu unserem Ohre: uns teilt sich eine Tonempfindung mit. Der Physiker untersucht die Gesetze, nach denen draußen die Körperteile sich bewegen, während wir diese oder jene Töne hören. Man sagt, die subjektive Tonempfindung beruht auf der objektiven Bewegung der Körperteilchen. Ähnliche Verhältnisse sieht der Physiker in Bezug auf die Lichtempfindungen. Auch das Licht beruht auf Bewegung. Nur wird diese Bewegung nicht durch die schwingenden Luftteilchen uns überbracht, sondern durch die Schwingungen des Äthers, dieses feinsten Stoffes, der alle Räume des Weltalls durchflutet. Durch jeden selbstleuchtenden Körper wird der Äther in wellenförmige Schwingungen versetzt, die bis zur Netzhaut unseres Auges sich ausbreiten und den Sehnerv erregen, der dann die Empfindung des Lichtes in uns hervorruft. Was in unserem Weltbilde sich als Licht und Farbe darstellt, das ist draußen im Raume Bewegung. Schleiden drückt diese Ansicht mit den Worten aus: „Das Licht außer uns in der Natur ist

Bewegung des Äthers, eine Bewegung kann langsam und schnell sein, diese oder jene Richtung haben, aber es hat offenbar keinen Sinn, von einer hellen oder dunklen, von einer grünen oder roten Bewegung zu sprechen; kurz: außer uns, den empfindenden Wesen, giebt es kein Hell und Dunkel, keine Farben.“

Der Physiker drängt also die Farben und das Licht aus der Außenwelt heraus, weil er in ihr nur Bewegung findet; der Physiologe sieht sich genötigt, sie in die Seele hereinzunehmen, weil er der Ansicht ist, daß der Nerv nur seinen eigenen Zustand anzeigt, mag er von was immer erregt sein. Scharf spricht die dadurch gegebene Anschauung H. Taine in seinem Buche „Der Verstand“ (Deutsche Ausgabe, Bonn, 1880) aus. Die äußere Wahrnehmung ist, seiner Meinung nach, eine wahre Hallucination. Der Hallucinär, der drei Schritte weit von sich entfernt einen Totenkopf sieht, macht genau die gleiche Wahrnehmung wie derjenige, der die Lichtstrahlen empfängt, die ihm ein wirklicher Totenkopf zusendet. Es ist in uns dasselbe innere Phantom vorhanden, gleichgiltig, ob wir einen wirklichen Totenkopf vor uns haben oder ob wir eine Hallucination haben. Der einzige Unterschied zwischen der einen und der anderen Wahrnehmung ist der, daß in dem einen Fall die ausgestreckte Hand ins Leere tappt, in dem anderen auf einen festen Widerstand stößt. Der Tastsinn unterstützt also den Gesichtssinn. Aber ist die Unterstützung wirklich so, daß durch sie ein untrügliches Zeugnis überliefert wird? Was für den einen Sinn gilt, gilt natürlich auch für den andern. Auch die Tastempfindungen erweisen sich als Hallucinationen. Der Anatom Henle bringt dieselbe Anschauung in seinen „Anthropologischen Vorträgen“ (1876) auf den Ausdruck: „Alles, wodurch wir von einer Außenwelt unterrichtet zu sein glauben, sind Formen des Bewußtseins, zu welcher die Außenwelt sich nur als anregende Ursache, als Reiz im Sinne der Physiologen verhält. Die Außenwelt hat nicht Farben, nicht Töne, nicht Geschmäcke; was sie wirklich hat, erfahren wir nur auf Umwegen oder

gar nicht; was das sei, wodurch sie einen Sinn affiziert, erschließen wir nur aus ihrem Verhalten gegen die andern, wie wir beispielsweise den Ton, d. h. die Schwingungen der Stimmgabel mit dem Auge sehen und mit den Fingern fühlen; das Wesen mancher Reize, die nur einem Sinne sich offenbaren, z. B. der Reize des Geruchsinns, ist uns noch heute unzugänglich. Die Zahl der Eigenschaften der Materie richtet sich nach der Zahl und der Schärfe der Sinne; wem ein Sinn gebricht, dem ist eine Gruppe von Eigenschaften unersetzlich verloren; wer einen Sinn mehr hätte, besäße ein Organ zum Erfassen von Qualitäten, die wir so wenig ahnen, wie der Blinde die Farbe."

Eine Umschau auf dem Gebiete der physiologischen Litteratur aus der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zeigt, daß diese Anschauung von der subjektiven Natur des Wahrnehmungsbildes weite Kreise gezogen hat. Man wird da immer wieder auf Variationen des Gedankens stoßen, den J. Rosenthal in seiner „Allgemeinen Physiologie der Muskeln und Nerven" (1877) ausgesprochen hat: „Die Empfindungen, welche wir durch äußere Eindrücke erhalten, sind nicht abhängig von der Natur dieser Eindrücke, sondern von der Natur unserer Nervenzellen. Wir empfinden nicht, was auf unseren Körper einwirkt, sondern nur, was in unserm Gehirn vorgeht."

Inwiefern unser subjektives Weltbild uns Zeichen von der objektiven Außenwelt giebt, davon giebt Helmholtz in seiner „Physiologischen Optik" eine Vorstellung: „Die Frage zu stellen, ob der Zinnober wirklich rot sei, wie wir ihn sehen, oder ob dies nur eine sinnliche Täuschung sei, ist sinnlos. Die Empfindung von Rot ist die normale Reaktion normal gebildeter Augen für das von Zinnober reflektierte Licht. Ein Rotblinder wird den Zinnober schwarz oder dunkelgraugelb sehen; auch dies ist die richtige Reaktion für sein besonders geartetes Auge. Er muß nur wissen, daß sein Auge eben anders geartet ist, als das anderer Menschen. An sich ist die eine Empfindung nicht richtiger und nicht falscher als die andere, wenn auch die Rotsehen-

den eine große Majorität für sich haben. Überhaupt existiert die rote Farbe des Zinnobers nur, insofern es Augen giebt, die denen der Majorität der Menschen ähnlich beschaffen sind. Genau mit demselben Rechte ist es eine Eigenschaft des Zinnobers, schwarz zu sein, nämlich für die Rotblinden. Überhaupt ist das vom Zinnober zurückgeworfene Licht an sich durchaus nicht rot zu nennen, es ist nur für bestimmte Arten von Augen rot. — Etwas anderes ist es, wenn wir behaupten, daß die Wellenlängen des vom Zinnober zurückgeworfenen Lichtes eine gewisse Länge haben. Das ist eine Aussage, die wir unabhängig von der besonderen Natur unseres Auges machen können, bei der es sich dann aber auch nur um Beziehungen der Substanz und den verschiedenen Ätherwellensystemen handelt."

Es ist klar, daß für eine solche Anschauung die gesamte Summe der Welterscheinungen in eine Zweiheit auseinanderfällt, in eine Welt der Bewegungszustände, die unabhängig von der besonderen Natur unseres Wahrnehmungsvermögens ist, und in eine Welt subjektiver Zustände, die nur innerhalb der wahrnehmenden Wesen sind. Scharf pointiert hat diese Anschauung der Physiologe Du Bois-Reymond in seinem Vortrage: „Über die Grenzen des Naturerkennens" auf der fünfundvierzigsten Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Leipzig am 14. August 1872 zur Darstellung gebracht. Naturerkennen ist Zurückführen der von uns wahrgenommenen Vorgänge in der Welt auf Bewegungen der kleinsten Körperteile, oder „Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome." Denn „es ist eine psychologische Erfahrungsthatsache, daß, wo solche Auflösung gelingt" unser Erklärungsbedürfnis vorläufig befriedigt ist. Nun sind unser Nervensystem und unser Gehirn auch körperlicher Natur. Die Vorgänge, die sich in ihnen abspielen, können auch nur Bewegungsvorgänge sein. Wenn sich Ton- oder Lichtschwingungen bis zu meinen Sinnesorganen, und von da bis in mein Gehirn fortpflanzen, so können sie hier auch nichts sein als

Bewegungen. Ich kann nur sagen: in meinem Gehirn findet ein bestimmter Bewegungsvorgang statt; und dabei empfinde ich „rot.“ Denn wenn es sinnlos ist, vom Zinnober zu sagen: er sei rot, so ist es nicht minder sinnlos, von einer Bewegung der Gehirnteile zu sagen, sie sei hell oder dunkel, grün oder rot. „Stumm und finster an sich, d. h. eigenschaftslos“ ist die Welt für die durch naturwissenschaftliche Betrachtung gewonnene Anschauung, welche „statt Schall und Licht nur Schwingungen eines eigenschaftlosen, dort zur wägbaren, hier zur unwägbaren Materie gewordenen Urstoffes kennt ... Das mosaische: Es ward Licht, ist physiologisch falsch. Licht ward erst, als der erste rote Augenpunkt eines Infusoriums zum erstenmal Hell und Dunkel unterschied. Ohne Seh- und ohne Gehörsinnsubstanz wäre diese farbenglühende, tönende Welt um uns her finster und stumm.“ (Grenzen des Naturerkennens, S. 16.) Durch die Vorgänge in unserer Seh- und Gehörsinnsubstanz wird also aus der stummen und finsteren Welt — dieser Ansicht gemäß — eine tönende und in Farben leuchtende hervorgezaubert. Die finstere und stumme Welt ist körperlich; die tönende und farbige Welt ist seelisch. Wodurch erhebt sich die letztere aus der ersteren; wodurch wird aus Bewegung Empfindung? Hier zeigt sich uns, meint Du Bois-Reymond, eine „Grenze des Naturerkennens.“ In unserem Gehirn und in der Außenwelt giebt es nur Bewegungen; in unserer Seele erscheinen Empfindungen. Nie werden wir begreifen können, wie das eine aus dem anderen entsteht. „Es scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtung, als könnten durch die Kenntnis der materiellen Vorgänge im Gehirn gewisse geistige Vorgänge und Anlagen uns verständlich werden. Ich rechne dahin das Gedächtnis, den Fluß und die Assoziationen der Vorstellungen, die Folgen der Übung, die spezifischen Talente u. dergl. m. Das geringste Nachdenken lehrt, daß dies eine Täuschung ist. Nur über gewisse innere Bedingungen des Geisteslebens, welche mit den äußeren durch die Sinneseindrücke etwa gleichbedeutend sind, würden wir

unterrichtet sein, nicht über das Zustandekommen des Geisteslebens durch diese Bedingungen. — Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definierbaren, nicht wegzuleugnenden Thatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust, ich schmecke Süßes, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Rot, und der ebenso unmittelbaren daraus fließenden Gewißheit: also bin ich? Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- u. s. w. Atomen nicht solle gleichgiltig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden." Es giebt für die Erkenntnis keine Brücke von der Bewegung zur Empfindung: das ist Du Bois-Reymonds Glaubensbekenntnis. Wir kommen aus der Bewegung in der materiellen Welt nicht herein in die seelische Welt der Empfindungen. Wir wissen, daß durch bewegte Materie Empfindung entsteht; jedoch wir wissen nicht, wie das möglich ist. Aber wir kommen in der Welt der Bewegung auch nicht über die Bewegung hinaus. Wir können für unsere subjektiven Wahrnehmungen gewisse Bewegungsformen angeben, weil wir aus dem Verlauf der Wahrnehmungen auf den Verlauf der Bewegungen schließen können. Doch haben wir keine Vorstellung, was sich draußen im Raume bewegt. Wir sagen: die Materie bewegt sich. Wir verfolgen ihre Bewegungen an der Hand unserer seelischen Zustände. Da wir aber das Bewegte selbst nicht wahrnehmen, sondern nur ein subjektives Zeichen davon, können wir auch nie wissen, was Materie ist. Vielleicht würden wir, meint Du Bois-Reymond, auch das Rätsel der Empfindung lösen können, wenn erst das der Materie offen vor uns läge. Wüßten wir, was Materie ist, so wüßten wir vermutlich auch, wie sie empfindet. Beides sei unserer Erkenntnis unzugänglich. Die über diese Grenze hinwegkommen wollen, die sollen Du Bois-Reymonds Worte treffen: „Mögen sie es doch mit dem einzigen Ausweg ver-

suchen, dem des Supranaturalismus. Nur daß, wo Supranaturalismus anfängt, Wissenschaft aufhört."

In zwei scharfen Gegensätzen lebt sich die neuere Naturwissenschaft aus. Die eine, die monistische Strömung scheint auf dem Wege zu sein, aus dem Gebiete der Naturerkenntnis heraus zu den wichtigsten Weltanschauungsfragen vorzudringen; die andere erklärt sich außer stande, mit naturwissenschaftlichen Mitteln weiter zu kommen, als bis zu der Erkenntnis, diesem oder jenem subjektiven Zustand entspricht dieser oder jener Bewegungsvorgang. Und scharf stehen sich die Vertreter beider Strömungen gegenüber. Du Bois-Reymond hat Haeckels „Schöpfungsgeschichte" als einen Roman abgethan. (Vgl. Du Bois-Reymonds Rede „Darwin versus Galiani.") Die Stammbäume, die Haeckel auf Grund der vergleichenden Anatomie, der Keimungsgeschichte und der Paläontologie entwirft, sind ihm „etwa so viel wert, wie in den Augen der historischen Kritik die Stammbäume homerischer Helden." Haeckel aber sieht in Du Bois-Reymonds Anschauung einen unwissenschaftlichen Dualismus, der naturgemäß den rückschrittlichen Weltbetrachtungen eine Stütze liefern muß. „Der Jubel der Spiritualisten" über Du Bois-Reymonds „Grenz-Rede" war um so heller und berechtigter, als E. du Bois-Reymond bis dahin als bedeutender prinzipieller Vertreter des wissenschaftlichen Materialismus gegolten hat." Noch schärfer hat sich Haeckel in seiner „Anthropogenie" über den Gedanken an „Grenzen des Naturerkennens" ausgesprochen. „In diesem Geisteskampfe . . stehen auf der einen Seite unter dem lichten Banner der Wissenschaft: Geistesfreiheit und Wahrheit . . auf der anderen Seite unter der schwarzen Fahne der Hierarchie: Geistesknechtschaft und Lüge."

Was Viele für die Zweiteilung der Welt in äußere Vorgänge der Bewegungen und in innere (subjektive) der Empfindung und Vorstellung gefangen nimmt: Das ist die Anwendbarkeit der Mathematik auf die erste Art von Vorgängen. Wenn man materielle Teile (Atome) mit Kräften

annimmt, so kann man berechnen, wie sich diese Atome unter dem Einfluß dieser Kräfte bewegen müssen. Man hat das Anziehende, das die Astronomie mit ihren strengen rechnerischen Methoden hat, in das Kleinste der Körper hinein getragen. Der Astronom berechnet aus den Gesetzen der Himmelsmechanik die Art, wie sich die Weltkörper bewegen. In der Entdeckung des Neptun hat man einen Triumpf dieser Himmelsmechanik erlebt. Auf solche Gesetze, wie die Bewegungen der Himmelskörper, kann man nun auch die Bewegungen bringen, welche in der äußeren Welt vor sich gehen, wenn wir einen Ton hören, eine Farbe sehen; man wird vielleicht einmal die Bewegungen, die sich in unserem Gehirn abspielen, berechnen können, während wir das Urteil fällen: zweimal zwei ist vier. In dem Augenblicke, wo man alles berechnen kann, was sich auf Rechnungsformeln bringen läßt, ist die Welt mathematisch erklärt. Laplace hat in seinem „Essai philosophique sur les Probabilités“ (1814) eine bestrickende Schilderung des Ideals einer solchen Welterklärung gegeben: „Ein Geist, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analyse zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig. Der menschliche Verstand bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat, ein schwaches Abbild eines solchen Geistes dar.“ Und Du Bois-Reymond sagt anschließend an diese Worte: „Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Rechnungen den Tag, da das griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen und da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird.“

Es kann nicht bezweifelt werden, daß ich auch durch

die vollkommenste mathematische Kenntnis eines Bewegungsvorganges nichts gewinne, was mich darüber aufklärt, warum dieser Bewegungsvorgang als rote Farbe auftritt Wenn eine Kugel an eine andere stößt, so können wir — so scheint es — die Richtung der zweiten Kugel erklären. Wir können mathematisch angeben, was für eine Bewegung aus einer anderen entsteht. Wir können aber nicht in *dieser* Weise angeben, wie aus einer bestimmten Bewegung die rote Farbe hervorgeht. Wir können nur sagen: wenn diese oder jene Bewegung vorhanden ist, ist diese oder jene Farbe vorhanden. Wir können in diesem Falle nur eine Thatsache *beschreiben*. Während wir also das rechnerisch Bestimmbare — scheinbar im Gegensatze zur bloßen Beschreibung — *erklären* können, kommen wir allen, was sich der Rechnung entzieht, gegenüber nur zu einer *Beschreibung*.

Diese Unterscheidung beruht bei einem genaueren Zusehen auf einem Mißverständnis dessen, was die Mathematik und die Wissenschaften leisten, die sich auf sie aufbauen. Die Mathematik hat etwas durchaus Unpersönliches, Blutleeres. Ihre Vorstellungen treten als klare, allseitig durchsichtige auf. Sie fügen sich zusammen, scheinbar ohne daß ich mit meinem Geiste dabei bin. Wenn ich aus einzelnen Zahlen eine Summe bilde, so ist mir klar, daß ich nichts dazu thun kann zu dem, wie diese Summe wird. Wenn ich nun diese durchsichtige, unpersönliche Klarheit auf die Welterscheinungen übertrage, so übertrage ich das Unpersönliche, Blutleere mit. Mir erscheint alles, worauf sich mathematische Vorstellungen anwenden lassen, durch sich selbst sicher. Wenn eine Kugel die andere stößt, so kann ich die Bewegung der zweiten aus derjenigen der ersten berechnen. Ich übertrage die Sicherheit, die in der Rechnung liegt, auf den äußeren Vorgang. Ich verliere vollständig aus dem Auge, daß ich doch nichts gethan habe, als einen äußeren Vorgang durch die mathematischen Vorstellungen ausgedrückt, die ich mir vorher gebildet habe. Es hat sich mir herausgestellt, daß ein Vorgang, den ich wahrnehme, in meine

mathematischen Vorstellungen paßt. Hätte ich mir nicht diese mathematischen Vorstellungen gebildet, so könnte ich auch den Bewegungsvorgang nur als Thatsache beschreiben. Ich könnte sagen: eine Kugel bewegt sich so und so; sie stößt an eine zweite; diese bewegt sich so und so. Ich kann nichts anderes thun, als was ich auch thue, wenn ich feststelle, hier ist eine Bewegung kleinster Körperteile und im Zusammenhang damit die Farbe „Rot.“ Bin ich mir nun klar darüber, daß mir auch innerhalb der durch Rechnung zu fassenden Wahrnehmungen die Erscheinungen selbst nichts geben als Thatsachen, die ich beschreiben kann, so entfällt der ganze Unterschied zwischen den Bewegungs- und den anderen Vorgängen. Es ist nur das eine zweifellos, daß ich auf die Bewegungen durchsichtige, klare Vorstellungen anwenden kann, die ich mir in der Mathematik bilde. Was thue ich denn nun eigentlich? Ich beschreibe die Thatsachen mit Hilfe der mathematischen Vorstellungen. Daß diese Beschreibung mir als etwas ganz Besonderes erscheint, verdanke ich lediglich einer Verwechselung der klaren, durchsichtigen mathematischen Vorstellungen mit der Thatsache selbst.

Nun ist eine durchaus unberechtigte Behauptung, wenn man sagt: Thatsachenzusammenhänge, die nicht in Bewegungen sich erschöpfen, lassen sich nicht mit Vorstellungen fassen. So unpersönlich und blutleer sind andere Vorstellungen nicht, wie es die mathematischen sind. So unpersönlich und blutleer sind andere Vorstellungen nicht, wie es die mathematischen sind. Aber sie sind deshalb nicht unmöglich. Was Du Bois-Reymond als Beweis für eine solche Unmöglichkeit beibringt, besagt gar nichts. Denn wenn ich sage: es bestehe keine denkbare Verbindung zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn und der Thatsache: ich fühle Schmerz, fühle Lust, so könnte ich auch behaupten, es bestehe eine solche denkbare Verbindung nicht zwischen der einen und der anderen Bewegung. Es soll durchaus und für immer unbegreiflich“ sein, warum es einer „bestimmten

Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- u. s. w. Atomen“ nicht gleichgiltig sein soll, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden.“ Da ihnen dieses gleichgiltig sein kann, so soll man nicht verstehen können, warum sie durch ihre Bewegungen „Rot“ oder „Blau“ hervorbringen. Ja, kann es denn nicht auch der auf dem Billardbrett dahinrollenden Kugel gleichgiltig sein, wie sie sich bewegt; warum soll denn eine bestimmte Bewegung der zweiten Kugel aus der Bewegung der ersten folgen? Wer leugnet, daß zu begreifen ist, wie „Rot“ oder „Schmerz“ mit einem Bewegungsvorgang zusammenhängt, muß auch leugnen, daß irgend eine Möglichkeit besteht, zu erkennen, warum eine Bewegung aus einer anderen folgt. Die Vorstellungen, durch die wir das erstere begreifen, werden so einfach und durchsichtig nicht sein wie die mathematischen. Daß sie nicht vorhanden sind, können nur solche Denker behaupten, die von der Anschaulichkeit und Deutlichkeit der mathematischen Vorstellungen so fasziniert sind, daß alle Vorstellungen, die man sich außer diesen noch bilden kann, ihnen als unwissenschaftliche Phantasiegebilde erscheinen. Ihnen kann man nur antworten: woher nehmt ihr eure mathematischen Vorstellungen? Hantiert ihr mit Thatsachen, wenn ihr den Kreis, die Ellypse, die Hyperbel in mathematischer Weise begreift? Bleibt ihn nicht ganz innerhalb eurer Phantasie? Die ganze Mathematik ist ein Produkt der Phantasie, und ihr fühlt euch mit euren mathematischen Berechnungen der Welterscheinungen durch nichts anderes so sicher, als weil ihr findet, daß eure mathematischen Phantasievorstellungen so vortrefflich auf die Welterscheinungen anwendbar sind. Wo aber die Welterscheinungen aufhören, mathematisch zu sein, müssen wir auch aufhören, mathematisch zu denken? Sollen wir deshalb auch aufhören, überhaupt zu denken? So gut wir uns vorstellen können, daß Bewegung aus Bewegung hervorgeht, so gut können wir uns vorstellen, daß „Schmerz“ oder „Rot“ aus Bewegung folgt. Nur ist das letztere eben komplizierter. Deshalb kann auch

6*

leicht ein Irrtum in unseren Vorstellungen eintreten. Aber geirrt kann auch selbst in der Rechnung werden.

Ein bedeutungsvolles wissenschaftliches Bekenntnis hat *Kirchhoff* gethan, als er 1874 die Aufgabe der Mechanik in die Worte faßte: sie solle „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise *beschreiben*.“ Die Mechanik bringt die Mathematik zur Anwendung. Kirchhoff bekennt, daß mit Hilfe der Mathematik nichts erreicht werden kann, als eine vollständige und einfache *Beschreibung* der Vorgänge in der Natur. Nun wäre es zweifellos zu weit gegangen, wenn man die wissenschaftliche Bearbeitung der Naturerscheinungen auf gleiche Stufe stellte mit der rohen Beschreibung, die wir im gewöhnlichen Leben von einem Vorgange liefern. Die *denkende* Betrachtung unterscheidet sich doch wesentlich von der *rohen* Beschreibung. Diese Beschreibung zeichnet auf, was sie in Raum und Zeit nebeneinander findet; jene Betrachtung bringt andere wesentliche Beziehungen in die Wahrnehmungswelt. Wer *bloß* beschreiben will, der schildert, wie sich der Embryo eines Tieres von einer Stufe zur anderen entwickelt; wer den Entwickelungsvorgang denkend betrachten will, der vergleicht, was er bei einem Tiere sich entwickeln sieht, mit anderen Lebewesen; er bringt eine bestimmte embryonale Form eines Lebenswesens in Zusammenhang mit einer nach Raum und Zeit ganz entfernten, längst untergegangenen, Ahnenform. Der *Beschreibung* gleicht die denkende Betrachtung dadurch, *daß sie Thatsachen verknüpft*; sie unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß sie diese Verknüpfung nach *ganz andern Gesichtspunkten* herbeiführt. Und eine Erklärung ist nichts anderes als eine Beschreibung nach bestimmten Gesichtspunkten. Ob ich darstelle, wie eine Kugel weiter rollt, wenn sie von einer anderen gestoßen wird; ob ich sage, daß „Schmerz“ entsteht, wenn sich im Gehirn die Teile in bestimmter Weise lagern; ob ich feststelle, wie sich eine alte Stammform in einer gegenwärtigen Keimform durch Vererbung zum Ausdruck bringt: ich habe nichts weiter gethan,

als nach gewissen Gesichtspunkten beschrieben. Ich kann in mathematischen Formeln dasjenige beschreiben, was in Bewegungen sich erschöpft; ich muß zu anderen Vorstellungen greifen, wenn etwas andres in Betracht kommt als Bewegungen.

Für diejenigen, die von einer Erklärung etwas wesentlich anderes verlangen als eine Beschreibung nach Gesichtspunkten, konnte das Kirchhoffsche Bekenntnis als eine Bestätigung ihrer Ansicht dienen, daß es „Grenzen des Naturerkennens“ gebe. Du Bois-Reymond preist die „weise Zurückhaltung des Meisters“ (Kirchhoffs), der als Aufgabe der Mechanik hinstellt, die Bewegungen der Körper zu beschreiben, und stellt sie in Gegensatz zu Ernst Haeckel, der von „Atom-Seelen“ spreche. In Wahrheit aber kann geradezu Haeckels Erklärungsweise den Kirchhoffschen Satz für sich in Anspruch nehmen. Sie kann sagen: meine Entwickelungsgeschichte hat eine ähnliche Aufgabe wie die Mechanik; sie will die in der Natur vor sich gehenden Lebenserscheinungen „vollständig und auf die einfachste Weise beschreiben.“ Man wird sich solchen Thatsachen gegenüber nur zu entscheiden haben: liegt in der vollständigen und einfachen Beschreibung bereits das, was das menschliche Erklärungsbedürfnis verlangt; oder geht dieses über das hinaus, was das Erkenntnisvermögen erreichen kann?

* * *

Einen bedeutungsvollen Versuch, die Weltanschauung auf die Vorstellung aufzubauen, daß alles, was wir wahrnehmen, nur das Ergebnis unserer eigenen Organisation ist, hat Friedrich Albert Lange (1828—1875) mit seiner „Geschichte des Materialismus“ (1864) gemacht. Er hatte die Kühnheit und vor Nichts Halt machende Konsequenz, diese Grundvorstellung wirklich zu Ende zu denken. Langes Stärke lag in einem scharf und möglichst allseitig sich auslebenden Charakter. Er war eine von den Persönlichkeiten, die vieles ergreifen können und überall mit ihrem Können ausreichen. Er war Gymnasiallehrer,

Universitätsdocent, aber zeitweilig auch Buchhändler und Redakteur, und Handelskammersekretär. Er vertiefte sich in die höchsten Erkenntnisprobleme, und wirkte als Journalist für die Arbeiterfrage. Er war ebenso bedeutend in seinen populären Reden und Vorträgen, wie glänzend in seinen Vorlesungen als Docent. Was er ergriff, wurde unter seiner Hand bedeutend.

Und bedeutend wurde die, mit Zuhilfenahme der neueren Naturwissenschaft, von ihm besonders wirksam erneuerte Kantsche Vorstellungsart, daß wir die Dinge wahrnehmen, nicht wie sie es verlangen, sondern wie es von unserer Organisation gefordert wird. Lange hat im Grunde keine neuen Vorstellungen produziert; aber er hat in gegebene Gedankenwelten mit einem Licht hineingeleuchtet, das an Helligkeit etwas Seltenes ist. Unsere Organisation, unser Gehirn mit den Sinnen bringt die Welt unserer Empfindungen hervor. Ich sehe „blau", ich fühle „Härte", weil ich so und so organisiert bin. Aber ich verbinde auch die Empfindungen zu Gegenständen. Aus den Empfindungen des „Weißen" und „Weichen" u. s. w. verbinde ich z. B. die Vorstellung des Wachses. Wenn ich meine Empfindungen denkend betrachte, so bewege ich mich in keiner Außenwelt. Mein Verstand bringt Zusammenhang in meine Empfindungswelt, nach meinen Verstandesgesetzen. Wenn ich sage, die Eigenschaften, die ich an einem Körper wahrnehme, setzen eine Materie voraus mit Bewegungsvorgängen, so komme ich auch nicht aus mir heraus. Ich finde mich durch meine Organisation genötigt, zu den Empfindungen, die ich wahrnehme, materielle Bewegungsvorgänge hinzuzudenken. Derselbe Mechanismus, welcher unsere sämtlichen Empfindungen hervorbringt, erzeugt auch unsere Vorstellung von der Materie. Die Materie ist ebenso gut nur Produkt meiner Organisation wie die Farbe oder der Ton. Auch wenn wir von Dingen an sich sprechen, müssen wir uns klar darüber sein, daß wir damit nicht aus unserem eigenen Bereiche hinaus kommen können. Wir sind so eingerichtet, daß wir unmöglich aus uns hinaus

können. Ja, wir können uns auch das, was jenseits unseres Bereiches liegt, nur durch unsere Vorstellung vergegenwärtigen. Wir spüren eine Grenze unseres Bereiches; wir sagen uns, jenseits der Grenze muß etwas sein, was in uns Empfindungen bewirkt. Aber wir kommen nur bis zur Grenze. Auch diese Grenze setzen wir uns selbst, weil wir nicht weiter können. „Der Fisch im Teiche kann im Wasser schwimmen, nicht in der Erde; aber er kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stoßen.“ So können wir innerhalb unseres Vorstellungs- und Empfindungswesens leben; nicht aber in äußeren Dingen; aber wir stoßen an eine Grenze, wo wir nicht weiter können; wo wir uns nichts mehr sagen dürfen, als: jenseits liegt das Unbekannte. Alle Vorstellungen, die wir uns über dieses Unbekannte machen, sind unberechtigt; denn wir könnten doch nichts thun, als die in uns gewonnenen Vorstellungen auf das Unbekannte übertragen. Wir wären, wenn wir solches thun wollten, genau so klug, wie der Fisch, der sich sagt: hier kann ich nicht weiter, also ist von da ab ein anderes Wasser, in dem ich anders zu schwimmen probieren will. Er kann eben nur im Wasser schwimmen und nirgends anders.

Nun aber kommt eine andere Wendung des Gedankens. Sie gehört zu der ersten. Lange hat sie als Geist von unerbittlichem Folgerichtigkeitsdrang heran gezogen. Wie steht es denn, wenn ich mich selbst betrachte? Bin ich denn dabei nicht eben so gut an die Gesetze meiner eigenen Organisation gebunden, wie wenn ich etwas anderes betrachte? Mein Auge betrachtet den Gegenstand. Vielmehr es erzeugt ihn. Ohne Auge keine Farbe. Ich glaube einen Gegenstand vor mir zu haben und finde, wenn ich genauer zusehe, daß mein Auge, also ich, den Gegenstand erzeuge. Nun aber will ich mein Auge selbst betrachten. Kann ich das anders als wieder mit meinen Organen. Ist also nicht auch die Vorstellung, die ich mir von mir selbst mache, nur meine Vorstellung. Die Sinnenwelt ist Produkt unserer Organisation. Unsere sichtbaren Organe

sind gleich allen anderen Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. Unsere wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso verborgen, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns. Wir erzeugen auf Grund einer uns unbekannten Welt aus einem uns unbekannten Ich heraus eine Vorstellungswelt, die alles ist, womit wir uns beschäftigen können.

Lange frägt sich: wohin führt der konsequente Materialismus? Es sei, daß alle unsere Verstandesschlüsse und Sinnesempfindungen durch die Thätigkeit unseres an materielle Bedingungen gebundenen Gehirnes und der ebenfalls materiellen Organe hervorgebracht werden. Dann stehen wir vor der Notwendigkeit, unseren Organismus zu untersuchen, um zu sehen, wie er thätig ist. Das können wir nur wieder mit unseren Organen. Keine Farbe ohne Auge; aber auch kein Auge ohne Auge. „Die konsequent materialistische Betrachtung schlägt dadurch sofort um in eine konsequent idealistische. Es ist keine Kluft in unserem Wesen anzunehmen. Wir haben nicht einzelne Funktionen unseres Wesens einer physischen, andere einer geistigen Natur zuzuschreiben, sondern wir sind in unserem Recht, wenn wir für alles, auch für den *Mechanismus des Denkens*, physische Bedingungen voraussetzen und nicht rasten, bis wir sie gefunden haben. Wir sind aber nicht minder in unserem Recht, wenn wir nicht nur die uns erscheinende Außenwelt, sondern *auch die Organe*, mit denen wir diese auffassen, als bloße Bilder des wahrhaft Vorhandenen betrachten. Das Auge, mit dem wir zu sehen glauben, ist selbst nur ein Produkt unserer Vorstellung, und wenn wir finden, daß unsere Gesichtsbilder durch die Einrichtung des Auges hervorgerufen werden, so dürfen wir nie vergessen, daß auch das Auge samt seinen Einrichtungen, der Sehnerv samt dem Hirn und all den Strukturen, die wir dort noch etwa als Ursachen des Denkens entdecken möchten, nur Vorstellungen sind, die zwar eine in sich selbst zusammenhängende Welt bilden, jedoch eine

Welt, die über sich selbst hinausweist ... Die Sinne geben uns, wie Helmholtz sagt, Wirkungen der Dinge, nicht getreue Bilder, oder gar die Dinge selbst. Zu diesen bloßen Wirkungen gehören aber auch die Sinne selbst samt dem Hirn und den in ihm gedachten Molekularbewegungen“ (Geschichte des Materialismus S. 734. f.) Lange nimmt deshalb eine Welt jenseits der unsrigen an, möge diese nun auf Dingen an sich selbst beruhen, oder möge sie in irgend etwas bestehen, was nicht einmal mit dem „Ding an sich“ etwas zu thun hat, da ja selbst dieser Begriff, den wir uns an der Grenze unseres Bereiches bilden, nur unserer Vorstellungswelt angehört.

Langes Weltanschauung führt also zu der Meinung, daß wir nur eine Vorstellungswelt haben. Diese aber zwingt uns, ein Etwas jenseits ihrer selbst gelten zu lassen; sie erweist sich aber auch ganz ungeeignet, über dieses Etwas eine irgendwie geartete Aussage zu machen. Dies ist die Weltanschauung des absoluten Nicht-Wissens, des Agnostizismus.

Daß alles wissenschaftliche Streben unfruchtbar bleiben muß, das sich nicht an die Aussagen der Sinne und an den logischen Verstand hält, der diese Aussagen verknüpft: dies ist Langes Überzeugung. Daß aber Sinne und Verstand zusammen uns nichts liefern, als ein Ergebnis unserer eigenen Organisation, ist ihm aus seinen Betrachtungen über den Ursprung der Erkenntnis klar. Die Welt ist ihm also im Grunde eine Dichtung der Sinne und des Verstandes. Diese Meinung bringt ihn dazu, den Ideen gegenüber gar nicht mehr die Frage nach ihrer Wahrheit aufzuwerfen. Eine Wahrheit, die uns über das Wesen der Welt aufklärt, erkennt Lange nicht an. Nun glaubt er gerade dadurch, daß er den Erkenntnissen der Sinne und des Verstandes keine Wahrheit zuzugestehen braucht, auch die Bahn frei zu bekommen für die Ideen und Ideale, die sich der menschliche Geist darüber hinaus bildet, was ihm Sinne und Verstand geben. Unbedenklich hält er alles, was über die sinnliche Beobachtung und verstandes-

mäßige Erkenntnis hinausgeht, für Erdichtung. Was immer ein idealistischer Philosoph erdacht hat über das Wesen der Thatsachen: es ist Dichtung. Notwendig entsteht durch die Wendung, die Lange dem Materialismus gegeben hat, die Frage: warum sollten diese höheren Ideendichtungen nicht gelten, da doch die Sinne selbst dichten? Wodurch unterscheidet sich die eine Dichtungsart von der andern? Es muß für den, der so denkt, ein ganz anderer Grund vorhanden sein, warum er eine Vorstellung gelten läßt, als für den, der glaubt, sie gelten lassen zu müssen, weil sie wahr ist. Und Lange findet diesen Grund darin, daß eine Vorstellung Wert für das Leben hat. Nicht darauf komme es an, daß eine Vorstellung wahr ist; sondern darauf, daß sie für den Menschen wertvoll ist. Nur eines muß deutlich erkannt werden: daß ich eine Rose rot sehe, daß ich die Wirkung mit der Ursache verknüpfe, habe ich mit allen empfindenden und denkenden Geschöpfen gemein. Meine Sinne und mein Verstand können sich keine Extra-Werte schaffen. Gehe ich aber über dasjenige hinaus, was Sinne und Verstand dichten, dann bin ich nicht mehr an die Organisation der ganzen menschlichen Gattung gebunden. Schiller, Hegel, Hinz und Kunz sehen eine Blume auf gleiche Weise; was Schiller über die Blume dichtet; was Hegel über sie denkt, dichten und denken Hinz und Kunz nicht in der gleichen Weise. So wie aber Hinz und Kunz im Irrtum sind, wenn sie ihre Vorstellung von der Blume für eine außer ihnen befindliche Wesenheit halten: so wären Schiller und Hegel im Irrtum, wenn sie ihre Ideen für etwas anderes ansähen, denn als Dichtungen, die ihrem geistigen Bedürfnisse entsprechen. Was die Sinne und der Verstand dichten, gehört der ganzen menschlichen Gattung an; keiner kann da von dem andern abweichen. Was über Sinnes- und Verstandesdichtung hinausgeht, ist Sache des einzelnen Individuums. Aber dieser Dichtung des Individuums spricht Lange doch einen Wert auch für die ganze menschliche Gattung zu, wenn der Einzelne, welcher „sie erzeugt, reich und normal

begabt und in seiner Denkweise typisch, durch seine Geisteskraft zum Führer berufen ist.“ So vermeint Lange dadurch der idealen Welt ihren Wert zu sichern, daß er auch die sogenannte wirkliche zur Dichtung macht. Er sieht überall, wohin wir blicken können, nur Dichtung, von der untersten Stufe der Sinnesanschauung, auf denen „das Individuum noch ganz an die Grundzüge der Gattung gebunden erscheint, bis hinauf zu dem schöpferischen Walten in der Poesie.“ „Man kann die Funktionen der Sinne und des verknüpfenden Verstandes, welche uns die Wirklichkeit erzeugen, im einzelnen niedrig nennen, gegenüber dem hohen Fluge des Geistes in der frei schaffenden Kunst. Im ganzen aber und in ihrem Zusammenhange lassen sie sich keiner andern Geistesthätigkeit unterordnen. So wenig unsre Wirklichkeit eine Wirklichkeit nach dem Wunsche unseres Herzens ist, so ist sie doch die feste Grundlage unserer ganzen geistigen Existenz. Das Individuum wächst aus dem Boden der Gattung hervor, und das allgemeine und notwendige Erkennen bildet die einzig sichere Grundlage für die Erhebung des Individuums zu einer ästhetischen Auffassung der Welt.“ (Gesch. des Materialismus 1887. S. 824 f.)

Nicht das sieht Lange als den Irrtum der idealistischen Weltanschauungen an, daß sie mit ihren Ideen über die Sinnes- und Verstandeswelt hinausgegangen sind, sondern ihren Glauben, daß mit diesen Ideen mehr erreicht ist, als individuelle Dichtung. Man soll sich eine ideale Welt aufbauen; aber man soll sich bewußt sein, daß diese Idealwelt nichts weiter ist als Dichtung. Behauptet man, sie sei mehr, so wird immer wieder und wieder der Materialismus auftauchen, der da sagt: ich habe die Wahrheit; der Idealismus ist Dichtung. Wohlan, sagt Lange: der Idealismus ist Dichtung; aber auch der Materialismus ist Dichtung. Im Idealismus dichtet das Individuum, im Materialismus die Gattung. Sind sich beide ihrer Wesenheit bewußt, so ist alles in Ordnung: die Sinnes- und Verstandeswissenschaft mit ihren strengen, für die ganze

Gattung bindenden Beweisen; die Ideendichtung mit ihren vom Individuum erzeugten, aber doch für die Gattung wertvollen höheren Vorstellungswelten. „Eins ist sicher: daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammen wirken. Soll aber diese freie That des Geistes immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen? Dann wird auch der Materialismus immer wieder hervortreten und die kühneren Spekulationen zerstören, indem er dem Einheitstriebe der Vernunft mit einem Minimum von Erhebung über das Wirkliche und Beweisbare zu entsprechen sucht." (Geschichte des Materialismus S. 828.)

Ein vollständiger Idealismus geht bei Lange neben einem vollständigen Aufgeben der Wahrheit einher. Die Welt ist ihm Dichtung; aber eine Dichtung, die er als solche nicht geringer schätzt, als wenn er sie für Wirklichkeit erkennen könnte. Daraus erwächst ihm eine neue Form des religiösen Bewußtseins. Er will den Kern der Religion nicht in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, über die Schöpfung und ihre Ordnung suchen, sondern in der Erhebung der Gemüter über das Wirkliche, in der Erschaffung einer Heimat der Geister. „Man gewöhne sich also, dem Prinzip der schaffenden Idee an sich und ohne Übereinstimmung mit der historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, aber auch ohne Verfälschung derselben, einen höheren Wert beizulegen als bisher; man gewöhne sich, die Welt der Ideen als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit für gleich unentbehrlich zu jedem menschlichen Fortschritt zu betrachten, wie die Erkenntnisse des Verstandes, indem man die größere oder geringere Bedeutung jeder Idee auf ethische und ästhetische Grundlagen zurückführt. Es wird freilich manchem Alt- oder Neugläubigen bei dieser Zumutung vorkommen, als wollte man ihm den Boden unter den Füßen wegziehen und dabei verlangen, daß er stehen bleiben solle, als wenn

nichts passiert wäre; allein es fragt sich eben, was der Boden der Ideen ist; ob ihre Einordnung in das Ganze der Ideenwelt nach ethischen Rücksichten, oder das Verhältnis der Vorstellungen, in denen die Idee sich ausprägt, zur erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Als die Umdrehung der Erde bewiesen wurde, glaubte jeder Philister fallen zu müssen, wenn diese gefährliche Lehre nicht widerlegt würde; ungefähr wie jetzt mancher fürchtet ein Holzklotz zu werden, wenn Vogt ihm beweisen kann, daß er keine Seele hat. — Ist die Religion etwas wert, und steckt ihr bleibender Wert im ethischen, und nicht im logischen Inhalt, so wird dies auch wohl früher so gewesen sein, wie sehr man auch den buchstäblichen Glauben für unentbehrlich halten mochte." (Geschichte des Materialismus S. 831 f.) Der ethische Wert ist also das Entscheidende für den religiösen Inhalt; die Frage nach dem Wahrheitswert kann überhaupt gar nicht gestellt werden. Diese Anschauung sieht Lange als dunkle Empfindung beim Volke vorhanden; denn sonst hätten, seiner Ansicht gemäß, in Griechenland und Rom die Dichter und Bildhauer nicht wagen dürfen, den Mythus umzugestalten, dem Götterideal neue Formen zu geben. „Niemals wohl, nie, so lange die Welt steht, ist eine religiöse Lehrmeinung von Leuten, die sich über den Standpunkt des rohesten Aberglaubens erheben konnten, in derselben Weise für wahr gehalten worden, wie eine sinnliche Erkenntnis, ein Ergebnis der Rechnung oder des einfachen Verstandesschlusses; wenn auch nie vielleicht, bis auf die neueren Zeiten hin, völlige Klarheit über das Verhältnis jener „ewigen Wahrheiten" zu den unabänderlichen Funktionen der Sinne und des Verstandes geherrscht hat." Wo immer die religiösen Wahrheiten der Kirche als die höheren gepriesen wurden, da lag eine Ahnung davon zu Grunde, daß nicht die logische Sicherheit, sondern der Wert für das Leben das Entscheidende ist bei der Beurteilung der „Wahrheiten." Der Mensch bedarf zum Leben höherer Güter als derjenigen, die ihm die Logik, das Auge und die tastende Hand bieten können; er bedarf

einer begeisterten Teilnahme seines Gemütes an einer idealen Weltordnung. „Dazu kann die Naturwissenschaft nicht führen. Alle Naturwissenschaft . . . weilt beim Einzelnen. Die einzelne Entdeckung erfreut uns; die Methode zwingt uns Bewunderung ab, und von der stetigen Folge der Entdeckungen wird unser Blick vielleicht in eine unendliche Ferne immer vollkommenerer Einsicht geleitet. Doch verlassen wir damit schon den Boden der strengen Wissenschaft. Das Weltall, wie wir es bloß naturwissenschaftlich begreifen, kann uns so wenig begeistern, wie eine buchstabierte Ilias."

Zwei Strömungen mit scharf ausgeprägtem naturwissenschaftlichem Charakter stehen innerhalb der modernen Weltanschauungsentwickelung einander schroff gegenüber. Die monistische, in der sich die Vorstellungsart Haeckels bewegt, und eine dualistische, deren energischester und konsequentester Verteidiger F. A. Lange ist. Der Monismus sieht in der Welt, die der Mensch beobachten kann, eine wahre Wirklichkeit und zweifelt nicht daran, daß er mit seinem an die Beobachtung sich haltenden Denken auch Erkenntnisse von wesenhafter Bedeutung über diese Wirklichkeit gewinnen kann. Er bildet sich nicht ein, mit einigen kühn-erdachten Formeln das Grundwesen der Welt erschöpfen zu können; er schreitet an der Hand von Thatsachen vorwärts und bildet sich Ideen über die Zusammenhänge dieser Thatsachen. Von diesen seinen Ideen ist er aber überzeugt, daß sie ihm ein Wissen von einem wahren Dasein geben. Die dualistische Anschauung Langes teilt die Welt in ein Bekanntes und in ein Unbekanntes. Das erste behandelt sie in eben derselben Art wie der Monismus, am Leitfaden der Beobachtung und des betrachtenden Denkens. Aber sie hat den Glauben, daß durch diese Beobachtung und durch dieses Denken über den wahren Wesenskern der Welt nicht das geringste gewußt werden kann. Der Monismus glaubt an die Wahrheit des Wirklichen und sieht die beste Stütze für die menschliche Ideenwelt darin, daß er sie fest auf die Beobachtungswelt gründet. In den Ideen und Idealen, die er aus dem

natürlichen Dasein schöpft, sieht er Wesenheiten, die sein Gemüt, sein sittliches Bedürfnis voll befriedigen. In der Natur findet er das höchste Dasein, das er nicht nur denkend erkennen will, sondern an das er eine herzlichste Hingabe, seine ganze Liebe verschenkt. Langes Dualismus hält die Natur für ungeeignet, des Geistes höchste Bedürfnisse zu befriedigen. Er muß für diesen Geist eine besondere Welt der höheren Dichtung annehmen, die ihn über das hinausführt, was Beobachtung und Denken offenbaren. Dem Monismus ist in der wahren Erkenntnis ein höchster Geisteswert gegeben, der wegen seiner Wahrheit dem Menschen auch das reinste sittliche und religiöse Pathos verleiht. Dem Dualismus kann die Erkenntnis eine solche Befriedigung nicht gewähren. Er muß den Wert des Lebens an anderen Wesenheiten als an der Wahrheit abmessen. Die Ideen haben nicht Wert, weil sie aus der Wahrheit sind. Sie haben Wert, weil sie dem Leben in seinen höchsten Formen dienen. Das Leben wird nicht an den Ideen gewertet, sondern die Ideen werden an ihrer Fruchtbarkeit für das Leben bewertet. Nicht wahre Erkenntnisse strebt der Mensch an, sondern wertvolle Gedanken. Die Weltanschauung Fr. A. Langes ist gleichbedeutend mit einer Umwertung aller Werte. Wahrheit hat der Mensch nicht, sondern aus seiner Organisation entspringende Vorstellungen, die seinem Leben förderlich sind. Je förderlicher sie sind, desto mehr Grund ist für ihn, sie anzunehmen. Nicht das Wahre, sondern das Leben-erhaltende und Leben-fördernde muß Grund und Ziel unserer Gedankenwelt werden.

* * *

In der Anerkennung der naturwissenschaftlichen Denkweise stimmt Fr. A. Lange mit dem Monismus insofern überein, als er jeder anderen Quelle für die Erkenntnis des Wirklichen ihre Berechtigung bestreitet; nur spricht er dieser Denkweise jede Fähigkeit ab, ins Wesenhafte der

Dinge zu bringen. Damit er sich auf sicherem Boden bewege, beschneidet er der menschlichen Vorstellungsart die Flügel. Was Lange auf eindringliche Art thut, entspricht einer tief in der Weltanschauungsentwickelung der neueren Zeit wurzelnden Gedankenneigung. Dies zeigt sich mit vollkommener Klarheit auch an der Bewegung der Ideenwelt in England während des neunzehnten Jahrhunderts. Durch verschiedene Phasen hindurch entwickelt sich diese Ideenwelt zu Gesichtspunkten, von denen aus Herbert Spencer ungefähr um dieselbe Zeit wie Lange in Deutschland einen Dualismus begründet, der auf der einen Seite vollständige naturwissenschaftliche Welterkenntnis anstrebt, auf der andern Seite gegenüber dem Wesen des Daseins sich zum Agnostizismus bekennt. Als Darwin sein Werk von der „Entstehung der Arten“ erscheinen ließ und damit dem Monismus eine seiner festen Stützen überlieferte, konnte er die naturwissenschaftliche Denkart Spencers rühmend anerkennen. „In einem seiner Essays (1852) stellt Herbert Spencer die Theorie der Schöpfung und die der organischen Entwickelung in merkwürdig geschickter und wirksamer Weise einander gegenüber. Er schließt aus der Analogie mit den Züchtungsprodukten, aus der Veränderung, der die Embryonen vieler Arten unterliegen, aus der Schwierigkeit, Art von Varietät zu unterscheiden und aus dem Grundsatz einer allgemeinen Stufenreihe, daß Arten abgeändert worden sind. Diese Abänderungen macht er von den veränderten Verhältnissen abhängig. Der Verfasser hat auch (1855) die Psychologie nach dem Prinzip der notwendig stufenweisen Erwerbung jeder geistigen Kraft und Fähigkeit behandelt.“ Wie der Begründer der modernen Ansicht von den Lebensvorgängen, so fühlen sich auch andere naturwissenschaftlich Denkende zu Spencer hingezogen, der die Wirklichkeit von der unorganischen Thatsache bis in die Psychologie herauf in der Richtung zu erklären strebt, die in obigem Ausspruch Darwins zum Ausdruck kommt. Spencer steht aber auch auf der Seite der Agnostiker, so daß Fr. A. Lange sagen

darf: „Herbert Spencer huldigt, unserem eignen Standpunkt verwandt, einem Materialismus der Erscheinung, dessen relative Berechtigung in der Naturwissenschaft ihre Schranken findet an dem Gedanken eines unerkennbaren Absoluten."

Man darf sich vorstellen, daß Spencer von ähnlichen Ausgangspunkten wie Lange zu seinem Standpunkt geführt worden ist. Ihm gingen in der Gedankenentwickelung Englands Geister voran, die von einem doppelten Interesse geleitet waren. Sie wollten bestimmen, was der Mensch an seiner Erkenntnis eigentlich besitzt. Sie wollten aber auch das Wesenhafte der Welt durch keine Zweifel und durch keine Vernunft erschüttern. In mehr oder weniger ausgesprochener Weise waren sie alle von der Empfindung beherrscht, die Kant zum Ausdruck bringt, wenn er sagt: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." (Vergl. den 1. Band dieser Weltanschauungsgeschichte, S. 24.)

Am Eingange der Weltanschauungsentwickelung des neunzehnten Jahrhunderts steht in England Thomas Reid (1710—1796). Es bildet den Grundzug der Überzeugung dieses Mannes, was auch Goethe als seine Anschauung mit den Worten ausspricht: „es sind doch am Ende nur, wie mich dünkt, die praktischen und sich selbst rektifizierenden Operationen des gemeinen Menschenverstandes, der sich in einer höheren Sphäre zu üben wagt." (Vergl. Goethes Werke, Band 36, S. 595 in Kürschners Deutscher National-Litteratur.) Dieser gemeine Menschenverstand zweifelt nicht daran, daß er es mit wirklichen, wesenhaften Dingen und Vorgängen zu thun habe, wenn er die Thatsachen der Welt betrachtet. Reid sieht nur eine solche Weltanschauung für lebensfähig an, die an dieser Grundansicht des gesunden Menschenverstandes festhält. Wenn man selbst zugäbe, daß uns unsere Beobachtung täuschen könne, und das wahre Wesen der Dinge ein ganz anderes wäre, als uns Sinne und Verstand sagen, so brauchten wir uns um eine solche Möglichkeit nicht zu

kümmern. Wir kommen im Leben nur zurecht, wenn wir unserer Beobachtung glauben; alles weitere geht uns nichts an. Von diesem Gesichtspunkt aus glaubt Reid zu wirklich befriedigenden Wahrheiten zu kommen. Er sucht nicht durch komplizierte Denkverrichtungen zu einer Anschauung über die Dinge zu kommen, sondern durch Zurückgehen auf die von der Seele instinktiv angenommenen Ansichten. Und instinktiv, unbewußt, besitzt die Seele schon das Richtige, bevor sie es unternimmt, mit der Fackel des Bewußtseins in ihre eigene Wesenheit hineinzuleuchten. Instinktiv weiß sie, was sie von den Eigenschaften und Vorgängen in der Körperwelt zu halten hat; instinktiv ist ihr aber auch die Richtung ihres moralischen Verhaltens, ein Urteil über Gut und Böse, eigen. Reid lenkt das Denken durch seine Berufung auf die dem gesunden Menschenverstand eingeborenen Wahrheiten auf die Beobachtung der Seele hin. Dieser Zug nach Seelenbeobachtung bleibt fortan der englischen Weltanschauungsentwickelung eigen. Hervorragende Persönlichkeiten, die innerhalb dieser Entwickelung stehen, sind William Hamilton (1788—1856), Henry Mansel (1820—1871), William Whewell (1795—1866), John Herschel (1792—1871), James Mill (1773—1836), John Stuart Mill (1806—1873), Alexander Bain (1818 geb.), Herbert Spencer (1820 geb.). Sie alle stellen die Psychologie in den Mittelpunkt ihrer Weltanschauung.

Auch für Hamilton gilt als wahr, was die Seele, ursprünglich als wahr anzunehmen, sich genötigt findet. Ursprünglichen Wahrheiten gegenüber hört das Beweisen und Begreifen auf; man kann einfach ihr Auftauchen am Horizonte des Bewußtseins feststellen. Sie sind in diesem Sinne unbegreiflich. Aber es gehört zu den ursprünglichen Aussagen des Bewußtseins auch die, daß ein jegliches Ding in dieser Welt von etwas abhängig ist, das wir nicht kennen. Wir finden in der Welt, in der wir leben, nur abhängige Dinge; nirgends ein unbedingt unabhängiges. Ein solches muß es aber doch geben. Wenn Abhängiges angetroffen wird, muß ein Unabhängiges vor-

ausgesetzt werden. Mit unserem Denken kommen wir in das Unabhängige nicht hinein. Das menschliche Wissen ist auf das Abhängige berechnet und verwickelt sich in Widersprüche, wenn es seine Gedanken, die für Abhängiges sehr wohl geeignet sind, auf Unabhängiges anwendet. Das Wissen muß also abtreten, wenn wir an den Eingang zum Unabhängigen kommen. Der religiöse Glaube ist da an seinem Platze. Durch das Bekenntnis, daß er von dem Wesenskern der Welt nichts wissen kann, kann der Mensch erst ein moralisches Wesen sein. Er kann einen Gott annehmen, der in der Welt eine moralische Ordnung bewirkt. Keine Logik kann diesen Glauben an einen unendlichen Gott rauben, sobald erkannt ist, daß alle Logik sich nur auf Abhängiges, nicht auf Unabhängiges richtet. — Mansel ist Schüler und Fortsetzer Hamiltons. Er kleidet dessen Ansichten nur in noch extremere Formen. Man geht nicht zu weit, wenn man sagt, Mansel ist ein Advokat des Glaubens, der nicht unparteiisch zwischen Religion und Wissen urteilt, sondern parteiisch für das religiöse Dogma eintritt. Er ist der Ansicht, daß die religiösen Offenbarungswahrheiten unbedingt das Erkennen in Widersprüche verwickeln. Das rühre aber nicht von einem Mangel in den Offenbarungswahrheiten her, sondern davon, daß der menschliche Geist begrenzt sei, und niemals in die Regionen kommen könne, über die die Offenbarung Aussagen macht. — William Whewell glaubt am besten dadurch eine Ansicht über die Bedeutung, den Ursprung und Wert des menschlichen Wissens zu erlangen, daß er untersucht, wie bahnbrechende Geister der Wissenschaften zu ihren Erkenntnissen gelangt sind. Seine „Geschichte der induktiven Wissenschaften“ (1837) und seine „Philosophie der induktiven Wissenschaften“ (1840) gehen darauf aus, die Psychologie des wissenschaftlichen Forschens zu durchschauen. An den hervorragenden wissenschaftlichen Entdeckungen sucht er zu erkennen, wie viel von unseren Vorstellungen der Außenwelt und wie viel dem Menschen selbst angehört. Whewell findet, daß die Seele in jeglicher Wissenschaft die Beob-

achtung aus Eigenem ergänzt. Keppler hatte den Begriff der Ellipse, bevor er fand, daß die Planeten sich in Ellipsen bewegen. Die Wissenschaften kommen also nicht durch bloßes Empfangen von Außen, sondern durch thätiges Eingreifen des Menschengeistes zustande, der seine Gesetze dem Empfangenen einprägt. Aber die Wissenschaften reichen nicht bis zu den letzten Wesenheiten der Dinge. Sie beschäftigen sich mit den Einzelheiten der Welt. Wie man aber für jedes einzelne Ding z. B. eine Ursache annimmt, muß man eine solche auch für die ganze Welt voraussetzen. Da einer solchen gegenüber das Wissen versagt, muß das religiöse Dogma ergänzend eintreten. Wie Whewell sucht auch Herschel eine Ansicht über das Zustandekommen des Wissens im menschlichen Geiste durch Betrachtung zahlreicher Beispiele zu gewinnen. (A. Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy ist 1831 erschienen.)

John Stuart Mill gehört zum Typus derjenigen Denker, die von der Empfindung durchdrungen sind: man könne nicht vorsichtig genug sein, wenn es sich um Feststellung dessen handelt, was in der menschlichen Erkenntnis gewiß, was ungewiß ist. Daß er schon im Knabenalter in die verschiedensten Zweige des Wissens eingeführt wurde, dürfte seinem Geiste das ihm eigentümliche Gepräge gegeben haben. Er empfing als dreijähriges Kind Unterricht im Griechischen, bald darauf wurde er in der Arithmetik unterwiesen. Die andern Unterrichtsgebiete traten entsprechend früh an ihn heran. Noch mehr wirkte wohl die Art des Unterrichtes, die sein Vater, der als Denker bedeutende James Mill so gestaltete, daß John Stuart die schärfste Logik wie zur Natur wurde. Aus der Selbstbiographie erfahren wir: „Was sich durch Denken ausfindig machen ließ, das sagte mein Vater mir nie, bevor ich meine Kräfte erschöpft hatte, um auf alles selbst zu kommen.“ Bei einem solchen Menschen müssen die Dinge, die sein Denken beschäftigen, im eigentlichsten Sinne des Wortes das Schicksal seines Lebens werden. „Ich bin nie Kind gewesen, habe nie

Cricket gespielt; es ist doch besser, die Natur ihre eigenen Bahnen wandeln zu lassen," sagt J. St. Mill, nicht ohne Beziehung auf die Erfahrungen, die jemand macht, dessen Schicksal so einzig das Denken ist. Mit aller Stärke mußten auf ihm, der diese Entwickelung durchgemacht hat, die Fragen nach der Bedeutung des Wissens lasten. Inwiefern kann die Erkenntnis, die ihm das Leben ist, auch zu den Quellen der Welterscheinungen führen? Die Richtung, die Mills Gedankenentwickelung nahm, um über diese Fragen Aufschluß zu gewinnen, ist wohl auch frühzeitig von seinem Vater bestimmt worden. James Mills Denken ging im Sinne der englischen Weltanschauungsentwickelung von der psychologischen Erfahrung aus. Er beobachtete, wie sich im Menschen Vorstellung an Vorstellung angliedert. Durch die Angliederung einer Vorstellung an die andere gewinnt der Mensch sein Wissen von der Welt. Er muß sich also fragen: in welchem Verhältnisse steht die Gliederung der Vorstellungen zu der Gliederung der Dinge in der Welt? Durch eine solche Betrachtungsweise wird das Denken mißtrauisch gegen sich selbst. Im Menschen könnten sich die Vorstellungen möglicherweise in einer ganz andern Weise verknüpfen, als draußen in der Welt die Dinge. Auf dieses Mißtrauen ist John Stuart Mills Logik aufgebaut, die 1843 als sein Hauptwerk, unter dem Titel „System of Logic" erschienen ist.

Man kann sich in Dingen der Weltanschauung kaum einen schärferen Gegensatz denken, als diese Mill'sche „Logik" und die siebenundzwanzig Jahre früher erschienene „Wissenschaft der Logik" Hegels. Bei Hegel findet man das höchste Vertrauen in das Denken, die volle Sicherheit darüber, daß uns das nicht täuschen kann, was wir in uns selbst erleben. Hegel fühlt sich als Glied der Welt. Was er in sich erlebt, muß also auch zu der Welt gehören. Und da er am unmittelbarsten sich selbst erkennt, so glaubt er an dieses in sich Erkannte und beurteilt danach die ganze übrige Welt. Er sagt sich: wenn ich ein äußeres Ding wahrnehme, so kann es mir vielleicht nur seine

Außenseite zeigen, und sein Wesen bleibt verhüllt. Bei mir selbst ist das unmöglich. Mich durchschaue ich. Ich kann aber dann die Dinge draußen mit meinem eigenen Wesen vergleichen. Wenn sie in ihrer Außenseite etwas von meinem eigenen Wesen verraten, dann darf ich ihnen auch etwas von meinem Wesen zusprechen. Deshalb sucht Hegel vertrauensvoll den Geist, die Gedankenverbindungen, die er in sich findet, auch draußen in der Natur. Mill fühlt sich zunächst nicht als Glied, sondern als Zuschauer der Welt. Die Dinge draußen sind ihm ein Unbekanntes, und den Gedanken, die der Mensch sich über diese Dinge macht, begegnet er mit Mißtrauen. Man nimmt Menschen wahr. Man hat bisher immer die Beobachtung gemacht, daß die Menschen gestorben sind. Deshalb hat man sich das Urteil gebildet: alle Menschen sind sterblich. „Alle Menschen sind sterblich; der Herzog von Willington ist ein Mensch; also ist der Herzog von Willington sterblich.“ So schließen die Menschen. Was giebt ihnen ein Recht dazu? fragt J. St. Mill. Wenn sich einmal ein einziger Mensch als unsterblich erwiese, so wäre das ganze Urteil umgestoßen. Dürfen wir, deshalb weil bis jetzt alle Menschen gestorben sind, auch voraussetzen, daß sie dies auch in Zukunft thun werden? Alles Wissen ist unsicher. Denn wir schließen von Beobachtungen, die wir gemacht haben, auf Dinge, über die wir nichts wissen können, so lange wir nicht die betreffenden Beobachtungen auch an ihnen gemacht haben. Was müßte jemand, der im Sinne Hegels denkt, zu einer solchen Anschauung sagen? Man kann sich unschwer darüber eine Vorstellung bilden. Man weiß aus sicheren Begriffen, daß in jedem Kreise alle Halbmesser gleich sind. Trifft man in der Wirklichkeit auf einen Kreis, so behauptet man von diesem wirklichen Kreise auch, daß seine Halbmesser gleich seien. Beobachtet man denselben Kreis nach einer Viertelstunde und findet man seine Halbmesser ungleich, so entschließt man sich nun nicht zu dem Urteile: in einem Kreise können unter Umständen auch die Halbmesser ungleich sein; sondern man sagt sich: was ehedem Kreis war, hat

sich aus irgend welchen Gründen zu einer Ellipse verlängert. So etwa stellte sich ein in Hegels Sinn Denkender zu dem Urteile: alle Menschen sind sterblich. Der Mensch hat sich nicht durch Beobachtung, sondern als inneres Gedankenerlebnis den Begriff des Menschen gebildet, wie er sich den Begriff des Kreises gebildet hat. Zu dem Begriff des Menschen gehört die Sterblichkeit, wie zu dem des Kreises die Gleichheit der Halbmesser. Trifft man in der Wirklichkeit auf ein Wesen, das alle anderen Merkmale des Menschen hat, so muß dieses Wesen auch das der Sterblichkeit haben; wie alle andern Merkmale des Kreises das der Halbmessergleichheit nach sich ziehen. Hegel könnte, wenn er auf ein Wesen träfe, das nicht stirbt, sich nur sagen: das ist kein Mensch; nicht aber: ein Mensch kann auch unsterblich sein. Er setzt eben voraus, daß sich die Begriffe in uns nicht willkürlich bilden, sondern daß sie im Wesen der Welt wurzeln, wie wir selbst diesem Wesen angehören. Hat sich der Begriff des Menschen in uns einmal gebildet, so stammt er aus dem Wesen der Dinge; und wir haben das volle Recht, ihn auch auf dieses Wesen anzuwenden. Warum ist in uns der Begriff des sterblichen Menschen entstanden? Doch nur weil er seinen Grund in der Natur der Dinge hat. Wer glaubt, daß der Mensch ganz außerhalb der Dinge stehe und sich als Außenstehender seine Urteile bilde, kann sich sagen: wir haben bisher die Menschen sterben sehen, also bilden wir den Zuschauerbegriff: sterbliche Menschen. Wer sich bewußt ist, daß er selbst zu den Dingen gehört, und diese sich in seinen Gedanken aussprechen, der sagt sich: bisher sind alle Menschen gestorben; also gehört es zu ihrem Wesen, zu sterben; und wer nicht stirbt, der ist eben kein Mensch, sondern etwas anderes. Hegels Logik ist eine Logik der Dinge geworden; denn Hegel ist die Sprache der Logik eine Wirkung des Wesens der Welt; nicht etwas zu diesem Wesen von dem menschlichen Geiste von außen Hinzugefügtes. Mills Logik ist eine Zuschauer-Logik, die zunächst den Faden zuschneidet, der sie mit der Welt verbindet.

So unberechtigt es nun wäre, diesen Zuschauer-Gesichtspunkt auf das Ganze der Weltanschauung auszudehnen und von ihm aus den Agnostizismus zu verteidigen; so einseitig wäre es, diesem Gesichtspunkte seine Berechtigung innerhalb der methodischen wissenschaftlichen Arbeit abzusprechen. In den einzelnen Wissenszweigen ist der Mensch zunächst Zuschauer der Vorgänge, die sich mit den Dingen abspielen. Er muß sich mit Hilfe seiner logisch gegliederten Vorstellungswelt in der Natur zurechtfinden. Und da kann er nicht mißtrauisch genug sein. Er muß die Bedingungen aufsuchen, unter denen er aus einem gewissen Zusammenhang der Gedanken auf einen solchen innerhalb der Dinge schließen darf. So wahr es ist, daß die Natur im Ganzen den Menschen nicht täuschen kann, so wahr ist es auch, daß sie dies im einzelnen fortwährend thut. Mill weist darauf hin, wie Gedanken, die einem gewissen Zeitalter als unbedingt sichere innere Erlebnisse erscheinen, doch von einem folgenden umgestoßen werden. Z. B. hat man im Mittelalter daran geglaubt, daß es unmöglich Gegenfüßler geben könne, und daß die Sterne herunterfallen müßten, wenn sie nicht an festen Sphären hingen. Der Mensch wird also ein rechtes Verhältnis zu seinem Wissen nur gewinnen können, wenn er sich, trotz des Bewußtseins, daß die Logik der Welt sich in ihm ausspricht, im einzelnen nur durch methodische Prüfung seiner Vorstellungszusammenhänge an der Hand der Beobachtung ein der fortwährenden Korrektur bedürftiges Urteil bildet. Und die Methoden der Beobobachtung sind es, die J. St. Mill, in unvergleichlich-klarer Weise in seiner Logik festzustellen sucht. Ein Beispiel dafür ist dieses. Man nehme an, eine Erscheinung wäre unter gewissen Bedingungen immer eingetreten. In einem bestimmten Falle treten von diesen Bedingungen eine ganze Reihe wieder ein; nur einzelne fehlen. Die Erscheinung tritt nicht ein. Dann muß man schließen, daß die nicht eingetretenen Bedingungen mit der nicht eingetretenen Erscheinung in einem ursachlichen Zusammenhange stehen.

Wenn zwei Stoffe sich stets zu einer chemischen Verbindung zusammengefügt haben; und sie dies einmal nicht thun, so muß man nachforschen, was diesmal nicht da ist und sonst immer da war. Durch eine solche Methode kommen wir zu Vorstellungen über Thatsachenzusammenhänge, welche mit Berechtigung von uns als solche angesehen werden, die ihren Grund in der Natur der Dinge haben. Den Beobachtungsmethoden will Mill nachgehen. Die Logik, von der Kant gesagt hat, daß sie seit Aristoteles um keinen Schritt weiter gekommen sei, ist ein Orientierungsmittel innerhalb des Denkens selbst. Sie zeigt, wie man von einem richtigen Gedanken auf den andern kommt. Mills Logik ist ein Orientierungsmittel innerhalb der Welt der Thatsachen. Sie will zeigen, wie man aus Beobachtungen zu giltigen Urteilen über die Dinge gelangt. Mill macht keinen Unterschied zwischen den menschlichen Urteilen. Ihm geht alles aus der Beobachtung hervor, was der Mensch über die Dinge denkt. Nicht einmal bezüglich der Mathematik läßt er eine Ausnahme gelten. Auch sie muß ihre Grunderkenntnisse aus der Beobachtung gewinnen. Wir haben in allen Fällen, die wir bisher beobachtet haben, gesehen, daß zwei gerade Linien, die sich einmal geschnitten haben, auseinanderlaufen (divergieren) und sich nicht ein zweites Mal geschnitten haben. Daraus schließen wir, daß sie sich nicht schneiden können. Aber einen vollkommenen Beweis dafür haben wir nicht. Für Stuart Mill ist also die Welt ein dem Menschen Fremdes. Der Mensch betrachtet ihre Erscheinungen und ordnet sie nach den Aussagen, die sie ihm in seinem Vorstellungsleben macht. Er nimmt Regelmäßigkeiten in den Erscheinungen wahr und gelangt durch logisch-methodische Untersuchung dieser Regelmäßigkeiten zu Naturgesetzen. Aber nichts führt in den Grund der Dinge selbst. Man kann deshalb ganz gut sich vorstellen, daß alles in der Welt auch anders sein könnte. Mill ist überzeugt, daß jeder, der an Abstraktion und Analyse gewöhnt ist, und seine Fähigkeiten redlich anwendet, nach genügender Übung seiner Vorstellungskraft,

keine Schwierigkeit in der Idee findet, es könne in einem andern Sternsystem als dem unsrigen nichts von den Gesetzen zu finden sein, die im unsrigen gelten.

Es ist nur konsequent, wenn dieser Welt-Zuschauer-Standpunkt von Mill auch auf das eigene Ich des Menschen ausgedehnt wird. Vorstellungen kommen und gehen, verknüpfen sich und trennen sich in seinem Innern; das nimmt der Mensch wahr. Ein Wesen, das sich als „Ich“ gleich bleibt in diesem Kommen und Gehen, Trennen und Verbinden der Vorstellungen nimmt er nicht wahr. Er hat bisher in sich Vorstellungen auftauchen sehen und setzt voraus, daß dies auch weiter der Fall sein wird. Aus dieser Möglichkeit, daß sich um einen Mittelpunkt herum eine Vorstellungswelt gliedert, entsteht die Vorstellung des „Ich“. Auch seinem eigenen „Ich“ gegenüber ist der Mensch also Zuschauer. Er läßt sich von seinen Vorstellungen sagen, was er über sich wissen kann. Hier gelangt Mill nun an den wunden Punkt seiner Weltanschauung. Er betrachtet die Thatsachen der Erinnerung und der Erwartung. Wenn alles, was ich von mir weiß, sich in Vorstellungen erschöpfen soll, so kann ich nicht sagen: ich erinnere mich an eine früher von mir gehabte Vorstellung, oder ich erwarte den Eintritt eines gewissen Erlebnisses; sondern eine Vorstellung erinnert sich an sich selbst oder erwartet ihr zukünftiges Auftreten. „Wenn wir“ — sagt Mill — „vom Geiste als von einer Reihe von Wahrnehmungen sprechen, dann müssen wir von einer Wahrnehmungsreihe sprechen, die sich selbst als werdend und vergangen bewußt ist. Und nun befinden wir uns in dem Dilemma, entweder zu sagen, das „Ich“ oder der Geist sei etwas von den Wahrnehmungen Verschiedenes; oder das Paradoxon zu behaupten, eine bloße Vorstellungsreihe könne ein Bewußtsein von ihrer Vergangenheit und Zukunft haben.“ Mill kommt über dieses Dilemma nicht hinaus. Für ihn birgt es ein unlösbares Rätsel. Er hat eben das Band zwischen sich, dem Beobachter, und der Welt zerrissen, und ist nicht im stande, es wieder zu knüpfen. Die Welt bleibt ihm das

jenseitige Unbekannte, das auf den Menschen Eindrücke macht. Alles, was dieser von dem jenseitigen Unbekannten weiß, ist, daß die Möglichkeit vorhanden ist, es könne in ihm Wahrnehmungen hervorrufen. Statt also von wirklichen Dingen außer sich, kann der Mensch im Grunde nur davon sprechen, daß Wahrnehmungsmöglichkeiten vorhanden sind. Wer von Dingen an sich spricht, ergeht sich in leeren Worten; nur wer von der beständigen Möglichkeit des Eintretens von Empfindungen Wahrnehmungen, Vorstellungen spricht, bewegt sich auf dem Boden des Thatsächlichen.

Stuart Mill hat eine heftige Abneigung gegen alle Gedanken, die auf anderm Wege gewonnen sind, als durch Vergleichung der Thatsachen, durch Verfolgen des Ähnlichen, Analogen und Zusammengehörigen in den Erscheinungen. Er meinte, der menschlichen Lebensführung könnte nur der größte Schaden zugefügt werden, wenn man sich in dem Glauben wiege: man könne zu irgend einer Wahrheit auf eine andere Weise gelangen als durch Beobachtung. Man fühlt in dieser Abneigung Mills die Scheu davor, sich bei allem Erkenntnisstreben anders als rein empfangend (passiv) den Dingen gegenüber zu verhalten. Sie sollen dem Menschen diktieren, was er über sie zu denken hat. Sucht er über das Empfangen hinauszugehen und aus sich selbst heraus etwas über die Dinge zu sagen, so fehlt ihm jede Garantie dafür, daß dieses sein eigenes Erzeugnis auch wirklich etwas mit den Dingen zu thun habe. Zuletzt kommt es bei dieser Anschauung darauf an, daß ihr Bekenner sich nicht entschließen kann, sein eigenes selbstthätiges Denken mit zu der Welt zu rechnen. Gerade, daß er dabei selbstthätig ist, das beirrt ihn. Er möchte sein Selbst am liebsten ganz ausschalten, um nur ja nichts Falsches in das einzumischen, was die Erscheinungen über sich sagen. Er würdigt die Thatsache nicht in richtiger Weise, daß sein Denken eben so zur Natur gehört, wie das Wachsen eines Grashalms. So klar es nun ist, daß man den Grashalm beobachten muß, wenn man etwas von ihm

wissen will, so klar sollte es sein, daß man auch sein eigenes selbstthätiges Denken befragen muß, wenn man über dasselbe etwas erfahren will. Wie soll man, nach dem Goetheschen Worte, sein Verhältnis zu sich selbst und zur Außenwelt kennen lernen, wenn man im Erkenntnisprozesse sich selbst ganz ausschalten will? Wie groß die Verdienste Mills auch sind um die Auffindung der Methoden, durch die der Mensch alles das erkennt, was von ihm nicht abhängt: eine Ansicht darüber, in welchem Verhältnisse der Mensch zu sich selbst und mit seinem Selbst zur Außenwelt steht, kann durch keine solche Methode gewonnen werden. Alle diese Methoden haben ihre Giltigkeit daher für die einzelnen Wissenschaften; nicht aber für eine umfassende Weltanschauung. Was das selbstthätige Denken ist, kann keine Beobachtung lehren: das kann nur das Denken aus sich selbst erfahren. Und da das Denken über sich nur durch sich etwas aussagen kann, so kann es sich auch nur selbst etwas über sein Verhältnis zur Außenwelt sagen. Mills Vorstellungsart schließt also die Gewinnung einer Weltanschauung vollständig aus. Eine solche kann nur durch ein sich in sich versenkendes und dadurch sich und seine Beziehung zur Außenwelt überschauendes Denken gewonnen werden. Daß Stuart Mill eine Antipathie gegen ein solches auf sich selbst bauendes Denken hegte, ist aus seinem Charakter wohl zu begreifen. Gladstone hat in einem Briefe (vergl. Gompertz: John Stuart Mill. Wien 1889) gesagt, daß er Mill in Gesprächen den „Heiligen des Rationalismus“ zu nennen pflegte. Ein Mann, der in dieser Weise sich ganz im Denken auslebt, stellt an das Denken große Anforderungen und sucht nach den größtmöglichen Vorsichtsmaßregeln, daß es ihn nicht täuschen könne. Er wird dadurch dem Denken gegenüber mißtrauisch. Er glaubt, leicht ins Unsichere zu kommen, wenn er feste Anhaltspunkte verliert. Und Unsicherheit gegenüber allen Fragen, die über das strenge Beobachtungswissen hinausgehen, ist ein Grundzug in Mills Persönlichkeit. Wer seine Schriften verfolgt, wird überall sehen,

wie Mill solche Fragen als offene betrachtet, über die er ein sicheres Urteil nicht wagt.

* * *

An der Unerkennbarkeit des wahren Wesens der Dinge hält auch Herbert Spencer fest. Er frägt sich zunächst: wodurch komme ich zu dem, was ich Wahrheiten über die Welt nenne? Ich beobachte Einzelnes an den Dingen und bilde mir über sie Urteile. Ich beobachte, daß Wasserstoff und Sauerstoff unter gewissen Bedingungen sich zu Wasser verbinden. Ich bilde mir ein Urteil darüber. Das ist eine einzelne Wahrheit, die sich nur über einen kleinen Kreis von Dingen erstreckt. Ich beobachte dann auch, unter welchen Verhältnissen sich andere Stoffe verbinden. Ich vergleiche die einzelnen Beobachtungen und komme dadurch zu umfassenderen, allgemeineren Wahrheiten darüber, wie sich Stoffe überhaupt chemisch verbinden. Alles Erkennen beruht darauf, daß der Mensch von einzelnen Wahrheiten zu immer allgemeineren Wahrheiten übergeht, um zuletzt bei der höchsten Wahrheit zu endigen, die er auf keine andere zurückführen kann; die er also hinnehmen muß, ohne sie weiter begreifen zu können. In diesem Erkenntnisweg haben wir aber kein Mittel, zum absoluten Wesen der Welt vorzudringen. Das Denken kann ja, nach dieser Meinung, nichts thun, als die verschiedenen Dinge mit einander vergleichen, und sich über das, was in ihnen Gleichartiges ist, sich allgemeine Wahrheiten bilden. Das unbedingte Weltwesen kann aber, in seiner Einzigartigkeit, mit keinem andern Ding verglichen werden. Deshalb versagt das Denken ihm gegenüber. Es kommt an dasselbe nicht heran.

Wir hören in solchen Vorstellungsarten immer den Gedanken mitsprechen, der auch auf Grund der Sinnesphysiologie sich ausgebildet hat. (Vergl. oben S. 72 ff.) Bei vielen Denkern ist dieser Gedanke so mit ihrem geistigen Leben verwachsen, daß sie ihn für das gewisseste halten,

das es geben kann. Sie sagen sich, der Mensch erkennt die Dinge nur dadurch, daß er sich ihrer bewußt wird. Sie verwandeln nun, mehr oder weniger unwillkürlich, diesen Gedanken in den andern: Man kann nur von dem wissen, was in das Bewußtsein eintritt; es bleibt aber unbekannt, wie die Dinge waren, bevor sie in das Bewußtsein eingetreten sind. So sieht man auch die Sinnesempfindungen so an, als wären sie im Bewußtsein; denn man meint, sie müssen doch erst in dasselbe eintreten, also Teile desselben (Vorstellungen) werden, wenn man von ihnen etwas wissen soll.

Auch Spencer hält daran fest, daß es von uns Menschen abhängt, wie wir erkennen können, und daß wir deshalb jenseits dessen, was unsere Sinne und unser Denken uns übermitteln, ein Unerkennbares annehmen müssen. Wir haben ein klares Bewußtsein von allem, was uns unsere Vorstellungen sagen. Aber diesem klaren ist ein unbestimmtes Bewußtsein beigemischt, das besagt, daß allem, was wir beobachten und denken, etwas zu Grund liegt, was wir nicht mehr beobachten und denken können. Wir wissen, daß wir es mit bloßen Erscheinungen, nicht mit vollen für sich bestehenden Realitäten zu thun haben. Aber eben weil wir genau wissen, daß unsere Welt nur Erscheinung ist; so wissen wir auch, daß ihr eine unvorstellbare wirkliche zu Grund liegt. Durch solche Wendungen seines Denkens glaubt Spencer die volle Versöhnung von Religion und Erkenntnis herbeiführen zu können. Es giebt etwas, das keinem Erkennen zugänglich ist; also giebt es auch etwas, was die Religion in Glauben fassen kann; in einen Glauben, den die ohnmächtige Erkenntnis nicht erschüttern kann. Auch der Spencersche Agnostizismus ist also in der Lage, mit der Religion in vollem Frieden zu leben. Er vollzieht eine reinliche Scheidung der Gebiete.

Dasjenige Gebiet nun, das Spencer der Erkenntnis zugänglich hält, macht er völlig zum Felde naturwissenschaftlicher Vorstellungen. Wo er zu erklären unternimmt, thut er das nur in naturwissenschaftlichem Sinne.

Naturwissenschaftlich denkt sich Spencer den Erkenntnisprozeß. Ein jegliches Organ eines Lebewesens ist dadurch entstanden, daß sich dieses Wesen den Bedingungen angepaßt hat, unter denen es lebt. Zu den menschlichen Lebensbedingungen gehört, daß sich der Mensch denkend in der Welt zurechtfindet. Sein Erkenntnisorgan entsteht durch Anpassung seines Vorstellungslebens an die Bedingungen der Außenwelt. Wenn der Mensch über ein Ding oder einen Vorgang etwas aussagt, so bedeutet dies nichts anderes, als er paßt sich der ihn umgebenden Welt an. Alle Wahrheiten sind auf diesem Wege der Anpassung entstanden. Was aber durch Anpassung erworben ist, kann sich auf die Nachkommen vererben. Diejenigen haben nicht recht, die behaupten, dem Menschen komme durch seine Natur ein für allemal eine gewisse Disposition zu allgemeinen Wahrheiten zu. Was als solche Disposition erscheint, war einmal, bei den Vorfahren des Menschen nicht da, sondern ist durch Anpassung erworben worden, und hat sich auf die Nachkommen vererbt. Wenn gewisse Philosophen von Wahrheiten sprechen, die der Mensch nicht aus seiner eigenen individuellen Erfahrung zu schöpfen braucht, sondern die von vornherein in seiner Organisation liegen, so haben sie in gewisser Beziehung recht. Aber solche Wahrheiten sind doch auch erworben, nur nicht von dem Menschen als Individuum, sondern als Gattung. Der Einzelne hat das in früherer Zeit Erworbene fertig ererbt. — Goethe sagt, daß er manchem Gespräch über Kants „Kritik der reinen Vernunft" beigewohnt und dabei gesehen habe, daß die alte Hauptfrage sich erneuere, wie „viel unser Selbst und wieviel die Außenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage?" Und er fährt fort: „Ich hatte beide niemals gesondert, und wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so that ich es mit unbewußter Naivität und glaubte wirklich, ich sähe meine Meinungen vor Augen." Spencer rückte diese „alte Hauptfrage" in das Licht der naturwissenschaftlichen Anschauungsart. Er glaubte, zu zeigen, daß der entwickelte Mensch allerdings auch aus

seinem Selbst zu seinem geistigen Dasein beizutragen hat; aber dieses Selbst setzt sich doch auch aus den Erbstücken zusammen, die unsere Vorfahren im Kampfe mit der Außenwelt erworben haben. Wenn wir heute unsere Meinungen vor Augen zu sehen glauben, so waren dies nicht immer unsere Meinungen, sondern es waren einst Beobachtungen, die wirklich mit den Augen an der Außenwelt gemacht worden sind. Spencers Weg ist also wie der Stuart Mills ein solcher, der von der Psychologie ausgeht. Aber Mill bleibt bei der Psychologie des Individuums stehen. Spencer steigt von dem Individuum zu dessen Vorfahren auf. Die Individualpsychologie ist in derselben Lage wie die Keimesgeschichte der Zoologie. Gewisse Erscheinungen der Keimung sind nur erklärlich, wenn man sie zurückführt auf Erscheinungen der Stammesgeschichte. Ebenso sind die Thatsachen des individuellen Bewußtseins aus sich selbst nicht verständlich. Man muß aufsteigen zu der Gattung, ja über die Menschengattung noch hinausgehen bis zu den Erkenntniserwerbungen, welche die tierischen Vorfahren des Menschen schon gemacht haben. Spencer wendet einen großen Scharfsinn an, um diese seine Entwickelungsgeschichte des Erkenntnisprozesses zu stützen. Er zeigt, wie die geistigen Fähigkeiten aus niedrigen Anfängen sich allmählich entwickelt haben durch immer entsprechendere Anpassungen des Geistes an die Außenwelt und durch Vererbung dieser Anpassungen. Alles, was der einzelne Mensch ohne Erfahrung, durch reines Denken über die Dinge gewinnt, hat die Menschheit oder deren Voreltern durch Beobachtung, durch Erfahrung gewonnen. Leibniz hat die Übereinstimmung des menschlichen Innern mit der Außenwelt nur dadurch erklären zu können geglaubt, daß er eine vom Schöpfer vorherbestimmte Harmonie angenommen hat. Spencer erklärt diese Übereinstimmung naturwissenschaftlich. Sie ist nicht vorherbestimmt, sondern geworden. Man hat hier die Fortsetzung des naturwissenschaftlichen Denkens bis in die höchsten, dem Menschen gegebenen Thatsachen. Linné erklärt, jede lebendige Wesensform sei vorhanden,

weil der Schöpfer sie so geschaffen hat, wie sie ist. Darwin erklärt, sie sei so, wie sie sich durch Anpassung und Vererbung allmählich entwickelt hat. Leibniz erklärt, das Denken stimme mit der Außenwelt, weil der Schöpfer die Übereinstimmung geschaffen hat. Spencer erklärt, diese Übereinstimmung sei vorhanden, weil sie sich durch Anpassung und Vererbung der Gedankenwelt entwickelt hat.

Von dem Bedürfnis nach einer naturgemäßen Erklärung der geistigen Erscheinungen ist Spencer ausgegangen. Die Richtung auf eine solche hat ihm Lyells Geologie gegeben. (Vergl. S. 17.) In ihr wird zwar der Gedanke noch bekämpft, daß die organischen Formen sich durch allmähliche Entwickelung aus einander gebildet haben; aber er erfährt doch eine wichtige Stütze dadurch, daß die unorganischen (geologischen) Bildungen der Erdoberfläche durch eine solche allmähliche Entwickelung, nicht durch gewaltsame Katastrophen, erklärt werden. Spencer, der eine naturwissenschaftliche Bildung hatte, sich auch einige Zeit als Civilingenieur bethätigt hatte, erkannte die volle Tragweite des Entwickelungsgedankens sofort, und wendete ihn an, trotz der Bekämpfung durch Lyell. Ja, er wendete ihn sogar auf die geistigen Vorgänge an. Schon 1850, in seiner Schrift Social Statics, beschrieb er die soziale Entwickelung in Analogie mit der organischen. Er machte sich auch mit Harveys und Wolffs (vergl. Bd. I dieser Weltanschauungsgeschichte S. 142 ff.) Studien über Keimesgeschichte der Organismen bekannt und vertiefte sich in die Arbeiten K. E. von Bärs (vgl. oben S. 50 f.), die ihm zeigten, wie die Entwickelung darin bestehe, daß aus einem Zustand der Gleichartigkeit, der Einförmigkeit ein solcher der Verschiedenheit, der Mannigfaltigkeit, des Reichtums sich entwickele. In den ersten Keimstadien sehen sich die Organismen ähnlich; später werden sie von einander verschieden. (Vergl. oben S. 51 ff.) Durch Darwin erfuhr dieser Entwickelungsgedanke dann eine vollkommene Bekräftigung. Aus einigen wenigen Urorganismen hat sich der ganze Reichtum der heutigen, mannigfaltigen Formenwelt entwickelt.

Von dem Entwickelungsgedanken aus wollte Spencer aufsteigen zu den allgemeinsten Wahrheiten, die nach seiner Meinung das Ziel des menschlichen Erkenntnisstrebens ausmachen. In den einfachsten Erscheinungen glaubte er den Entwickelungsgedanken schon zu finden. Wenn aus zerstreuten Wasserteilchen sich eine Wolke am Himmel, aus zerstreuten Sandkörpern ein Sandhaufen sich bildet, so hat man es mit einem Entwickelungsprozesse zu thun. Zerstreuter Stoff wird zusammengezogen (konzentriert) zu einem Ganzen. Keinen andern Prozeß hat man in der Kant-Laplaceschen Weltbildungshypothese vor sich. Zerstreute Teile eines chaotischen Weltnebels haben sich zusammengezogen. Der Organismus entsteht auf eben diese Weise. Zerstreute Elemente werden in Geweben konzentriert. Der Psychologe kann beobachten, wie der Mensch zerstreute Beobachtungen zu allgemeinen Wahrheiten zusammenzieht. Innerhalb des konzentrierten Ganzen gliedert sich dann das Zusammengezogene (es differenziiert sich). Die Urmasse gliedert sich zu den einzelnen Himmelskörpern des Sonnensystems; der Organismus differenziiert sich zu mannigfaltigen Organen.

Mit der Zusammenziehung wechselt die Auflösung ab. Wenn ein Entwickelungsprozeß einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, dann tritt ein Gleichgewicht ein. Der Mensch entwickelt sich z. B. so lange, bis sich eine möglichst große Harmonie seiner inneren Fähigkeiten und der äußeren Natur herausgebildet hat. Ein solcher Gleichgewichtszustand kann aber nicht dauern; äußere Kräfte werden zerstörend an ihn herantreten. Auf die Entwickelung muß der absteigende, der Auflösungsprozeß folgen; das Zusammengezogene dehnt sich wieder aus; das kosmische wird wieder zum Chaos. Der Prozeß der Entwickelung kann von neuem beginnen. Ein rhytmisches Bewegungsspiel sieht Spencer also im Weltprozeß.

Es ist eine gewiß nicht uninteressante Beobachtung für die vergleichende Entwickelungsgeschichte der Weltanschauungen, daß Spencer hier aus der Betrachtung des

Werdens der Welterscheinungen zu einem ähnlichen Gedanken kommt, den auch Goethe auf Grund seiner Ideen über das Werden des Lebens ausgesprochen hat. Dieser beschreibt das Wachstum der Pflanze so: „Es mag die Pflanze sprossen, blühen oder Früchte tragen, so sind es doch immer nur dieselbigen Organe, welche in vielfältigen Bestimmungen und unter oft veränderten Gestalten, die Vorschrift der Natur erfüllen. Dasselbe Organ, welches am Stengel als Blatt sich ausgedehnt, und eine höchst mannigfaltige Gestalt angenommen hat, zieht sich nun im Kelche zusammen, dehnt sich im Blumenblatte wieder aus, zieht sich in den Geschlechtswerkzeugen zusammen, um sich als Frucht zum letztenmal auszudehnen.“ Man denke sich diese Vorstellung auf den ganzen Weltprozeß übertragen, so gelangt man zu Spencers Zusammenziehung und Zerstreuung des Stoffes.

* * *

Spencer und Mill haben auf die Weltanschauungsentwickelung der letzten Jahrhunderthälfte einen großen Einfluß geübt. Das strenge Betonen der Beobachtung und die genaue Bearbeitung der Methoden des beobachtenden Erkennens durch Mill, die Anwendung naturwissenschaftlicher Vorstellungen auf den ganzen Umfang des menschlichen Wissens durch Spencer: sie mußten den Empfindungen eines Zeitalters entsprechen, das in den idealistischen Weltanschauungen Fichtes, Schellings, Hegels nur Entartungen des menschlichen Denkens sah und dem die Erfolge der naturwissenschaftlichen Forschung alleinige Schätzung abgewannen, während die Uneinigkeit der idealistischen Denker und die, nach Meinung Vieler, völlige Unfruchtbarkeit des in sich selbst sich vertiefenden Denkens ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem Idealismus erzeugten. Man darf wohl behaupten, daß eine in den letzten vier Jahrzehnten weit verbreitete Anschauung zum Ausdruck bringt, was Rudolf

Virchow (1893) in seiner Rede: „Die Gründung der Berliner Universität und der Übergang aus dem philosophischen in das naturwissenschaftliche Zeitalter“ sagt: „Seitdem der Glaube an Zauberformeln in die äußersten Kreise des Volkes zurückgedrängt war, fanden auch die Formeln der Naturphilosophen wenig Anklang mehr.“ Und einer der bedeutendsten Philosophen von der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, Eduard von Hartmann, faßt den Charakter seiner Weltanschauung in dem Motto zusammen, das er an die Spitze seines Buches „Philosophie des Unbewußten“ gestellt hat: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“. Ja er ist „der Meinung, man müsse die „Größe des von Mill bewirkten Fortschrittes“ anerkennen, durch „den alle Versuche eines deduktiven Philosophierens für immer überwunden sind“. (Vergl. E. v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik. 2. Theil, S. 479.)

Auch wirkte die Anerkennung gewisser Grenzen des menschlichen Erkennens, die viele Naturforscher zeigten, auf religiös gestimmte Gemüter sympathisch. Sie sagten sich: die Naturforscher beobachten die unorganischen und organischen Thatsachen und suchen durch Verknüpfung der einzelnen Erscheinungen allgemeine Gesetze zu finden, mit deren Hilfe sich Vorgänge erklären lassen, ja sogar der regelmäßige Verlauf zukünftiger Erscheinungen vorausbestimmt werden kann. Ebenso soll die zusammenfassende Weltanschauung vorgehen; sie soll sich an die Thatsachen halten, aus ihnen allgemeine Wahrheiten innerhalb bescheidener Grenzen erforschen und keinen Anspruch darauf machen, in das Gebiet des „Unbegreiflichen“ zu dringen. Spencer mit seiner vollkommenen Scheidung des „Begreiflichen“ und des „Unbegreiflichen“ kam solchen religiösen Bedürfnissen im höchsten Maße entgegen. Dagegen betrachteten diese religiös gestimmten Geister die idealistische Vorstellungsart als eine Verstiegenheit. Diese kann eben im Prinzip ein Unbegreifliches nicht anerkennen, weil sie daran festhalten muß, daß durch die Versenkung in das menschliche Innen-

leben die Erkenntnis nicht nur der Außenseite des Weltdaseins, sondern auch des wirklichen Kernes möglich ist.

Ganz in der Richtung solcher religiös gestimmten Geister bewegt sich auch das Denken einflußreicher Naturforscher wie das Huxley's, der sich zu einem vollkommenen Agnostizismus gegenüber dem Weltwesen bekennt und einen im Sinne der Darwinschen Erkenntnisse gehaltenen Monismus nur für die dem Menschen gegebene Außenseite der Natur für anwendbar erklärt. Er ist als einer der ersten für die Darwinschen Vorstellungen eingetreten; ist aber zugleich einer der entschiedensten Vertreter der Beschränktheit dieser Vorstellungsart. Zu einer ähnlichen Ansicht bekannte sich der Physiker John Tyndall (1820 bis 1893), der in dem Weltprozesse eine dem menschlichen Verstande vollkommen unzugängliche Kraft anerkennt. Denn gerade, wenn man annehme, daß in der Welt alles durch natürliche Entwickelung entstehe, könne man nimmermehr zugeben, daß der Stoff, der doch der Träger der ganzen Entwickelung ist, nichts weiter sei als das, was unser Verstand von ihm begreifen kann.

*　　*
*

Eine für die Zeit charakteristische Erscheinung ist die Persönlichkeit des englischen Staatsmannes James Balfour, der 1879 (in seinem Buche „A defence of Philosophical Doubt being an Essay on the Foundations of Belief) ein Glaubensbekenntnis ablegte, das demjenigen weiter Kreise zweifellos ähnlich ist. Er stellt sich in Bezug auf alles, was der Mensch erklären kann, ganz auf den Boden des naturwissenschaftlichen Denkens. Er läßt im Naturerkennen sich die gesamte Erkenntnis erschöpfen. Aber er behauptet zugleich, daß nur derjenige das naturwissenschaftliche Erkennen recht verstehe, der einsehe, daß die Gemüts- und Vernunftbedürfnisse des Menschen durch dasselbe niemals befriedigt werden können. Man brauche nur einzusehen,

daß zuletzt alles auch in der Naturwissenschaft darauf ankomme, die letzten Wahrheiten, die man nicht mehr beweisen kann, zu glauben. Es schadet aber nichts, daß wir in dieser Richtung bloß zu einem Glauben kommen, denn dieser Glaube leitet uns sicher bei unseren Handlungen im täglichen Leben. Wir glauben an die Naturgesetze, und beherrschen sie durch diesen Glauben; wir zwingen durch ihn die Natur, uns für unsere Zwecke zu dienen. Der religiöse Glaube soll eine gleiche Übereinstimmung zwischen den Handlungen des Menschen und den höheren, über das Alltägliche hinausgehenden Bedürfnissen herstellen. Es ist einleuchtend, daß, wer auch in den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen einen bloßen Gegenstand des Glaubens sieht, kein Bedenken tragen wird, neben diesem naturwissenschaftlichen auch den religiösen Jenseitsglauben gelten zu lassen. Auf dem Glauben beruht, von diesem Gesichtspunkte aus, jede Weltanschauung und Lebensführung, nicht auf einer durch ihre Gründe zu dem Menschen sprechenden Einsicht in irgend ein Wesen der Welt. Balfour kann sich daher auch nicht aus Vernunftgründen ein Bekenntnis bilden; sondern er muß sich auf die Überzeugungen stützen, welche die Vernunft übersteigen. Er nennt diese Übezeugungen die Autorität.

Die Weltanschauung des Thatsachenfanatismus.

Ein monumentaler Versuch, von der Grundlage der strengen Wissenschaft aus eine Gesamtansicht über die Welt und das Leben zu gewinnen, wurde im Verlaufe dieses Jahrhunderts in Frankreich durch August Comte (1798—1857) unternommen. Dieses Unternehmen, das in Comtes „Cours de philosophie positive“ (6 Bände 1830—1842) ein umfassendes Weltbild gezeitigt hat, steht in schroffem Gegensatze zu den idealistischen Ansichten in Deutschland während der ersten Jahrhunderthälfte, wie auch in einem zwar minder starken, aber doch deutlichen zu allen Gedankengebäuden, die aus den Lamarck-Darwinschen Entwicklungsideen ihre Ergebnisse nehmen. Was bei Hegel im Mittelpunkt aller Weltanschauung steht, die Betrachtung und Erfassung des eigenen Geistes im Menschen: sie lehnt Comte vollständig ab. Er sagt sich: wollte der menschliche Geist sich selbst betrachten, so müßte er sich ja geradezu in zwei Persönlichkeiten teilen; er müßte aus sich herausschlüpfen, und sich sich selbst gegenüberstellen. Schon die Psychologie, die sich nicht in der physiologischen Betrachtung erschöpft, sondern die geistigen Vorgänge für sich betrachten will, läßt Comte nicht gelten. Alles, was Gegenstand der Erkenntnis werden will, muß sich auf objektive Zusammenhänge der Thatsachen beziehen, muß sich so objektiv darstellen, wie die Gesetze der mathematischen Wissenschaften. Und hieraus ergiebt sich auch der Gegensatz Comtes zu dem, was in England Spencer, in Deutschland die auf Lamarck und Darwin bauenden naturwissenschaftlichen

Denker versucht haben. Für Comte ist die menschliche Art als feststehend und unveränderlich gegeben; er will von der Theorie Lamarcks nichts wissen. Einfache, durchsichtige Naturgesetze, wie sie die Physik bei ihren Erscheinungen anwendet, sind ihm Ideale der Erkenntnis. So lange eine Wissenschaft noch nicht mit solchen einfachen Gesetzen arbeitet, ist sie für Comte als Erkenntnis unbefriedigend. Er ist ein mathematischer Kopf. Und was sich nicht durchsichtig und einfach wie ein mathematisches Problem behandeln läßt, ist ihm noch unreif für die Wissenschaft. Comte hat keine Empfindung dafür, daß man um so lebensvollere Ideen braucht, je mehr man von den rein mechanischen und physikalischen Vorgängen zu den höheren Naturgebilden und zum Menschen heraufsteigt. Seine Weltanschauung gewinnt dadurch etwas Totes, Starres. Die ganze Welt stellt sich wie das Räderwerk einer Maschine dar. Comte sieht überall am Lebendigen vorbei; er treibt das Leben und den Geist aus den Dingen heraus und erklärt dann lediglich, was an ihnen mechanisch, maschinenmäßig ist. Das inhaltvolle geschichtliche Leben des Menschen nimmt sich in seiner Darstellung aus wie das Begriffsbild, das der Astronom von den Bewegungen der Himmelskörper entwirft. Comte hat eine Stufenleiter der Wissenschaften aufgebaut. Mathematik ist die unterste Stufe; dann folgen Physik, Chemie, die Wissenschaft der Lebewesen; den Abschluß bildet die Soziologie, die Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft. Sein Bestreben geht dahin, alle diese Wissenschaften so einfach zu machen, wie die Mathematik ist. Die Erscheinungen, mit denen sich die einzelnen Wissenschaften beschäftigen, seien immer andere; die Gesetze seien im Grunde immer dieselben.

* * *

Man sieht in dieser Richtung Comtes die Art des Denkens nachwirken, die in der zweiten Hälfte des vorigen

Jahrhunderts in Frankreich die herrschende war, die Condillac (1715—1780), Helvetius (1715—1771), De la Mettrie (1709—51) gepflegt haben, und die auf Goethe einen so abstoßenden Eindruck machte, als sie ihm in Holbachs (1723—1789) „System der Natur" entgegentrat (vergl. oben S. 10 f.). — Condillac sah in allem Reden über eine selbstthätige Seele etwas Überflüssiges. Die einzelnen Empfindungen treten an den Menschen heran. Nichts außer ihnen braucht da zu sein, damit es etwas wie eine einheitliche Seele aufbaue. Sie gruppieren sich von selbst, sie ketten sich an einander, so daß es den Anschein hat, als wären sie Teile eines Ganzen, der Seele. Der menschliche Geist ist ein Automat, den sich die Empfindungen aufbauen. Condillac fordert seine Leser auf, sich eine Bildsäule zu denken, die allmählich Sinne bekomme. Zuerst trete der Geruchsinn, dann der Gehörsinn, dann die anderen Sinne auf. Es brauche von Innen gar nichts weiteres, seelisches hinzuzutreten; aus den Sinneseindrücken baut sich im rohen Stoffe seelisches Leben auf. So hat auch de la Mettrie in „l'homme machine" (1748) über die Natur des menschlichen Geistes gesprochen. Es spricht sich in solchen Voreiligkeiten die suggestive Wirkung aus, welche auf die französischen Denker die einfache Klarheit der Naturgesetze ausübte, wie sie z. B. in Newtons Erklärung der Kräfte im Weltall sich darbietet. Voltaire (1694—1778) hat in seinen Lettres sur les Anglais seinen Landsleuten den Geist einer solchen Naturerklärung vermittelt. Die Durchsichtigkeit dieser Naturerklärung wirkte faszinierend. Voltaire meinte, nur auf dem Wege einer solchen Erklärung könne man zu einer Geschichte der Seele kommen; während alle andere Betrachtungsweise höchstens deren Roman zu liefern imstande ist. In Condillac sah er den „großen Philosophen", der den Sinn einer solchen Erklärung getroffen hat. Daß es thatsächlich nicht eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welterscheinungen ist, sondern ein Drang nach einfacher, bequemer Orientierung in der Welt, zeigt sich am klarsten gerade bei Voltaire.

Er hat nicht das tiefere Bedürfnis, zu den Quellen des Seins vorzudringen; er ist auch mit einem oberflächlichen Gedanken zufrieden, wenn dieser nur einer Erklärung ähnlich sieht. Er kommt leicht über die Schwierigkeit hinweg: wie die Materie aus sich selbst die Erscheinungen des Geistes hervorbringen könne. „Ich bin Körper, und ich denke, mehr weiß ich nicht; werde ich nun einer unbekannten Ursache zuschreiben, was ich so leicht einer fruchtbaren Ursache, die ich kenne, zuschreiben kann? In der That, wer ist der Mensch, der ohne absurde Gottlosigkeit versichern dürfte, daß es dem Schöpfer unmöglich ist, der Materie Gedanken und Gefühle zu verleihen.“ Das ist in der That bequem: man nimmt ein einfaches Netz von Naturgesetzen, und dann von den alten religiösen Vorstellungen so viel, als man gerade braucht, um der Ohnmacht jener Naturgesetze auf die Beine zu helfen. Den durchgreifenden Erkenntnisdrang, der nicht verträgt, daß die verschiedenen Bedürfnisse der menschlichen Seele aus verschiedenen Quellen befriedigt werden, empfand Voltaire nicht. Sein Verstand gestattete ihm, in der Erklärung der Naturerscheinungen materialistisch zu sein, für das sittliche Bedürfnis dagegen den Satz anzunehmen: „Wenn kein Gott da wäre, so müßte man einen erfinden.“ Holbach, der im „System der Natur“ einen wirklichen Ansatz zu einer umfassenden Weltanschauung vom Standpunkte des Materialismus macht, und in der, wegen des damaligen Umfanges der Beobachtung, unzulänglichen Art die Natur und die sittliche Weltordnung einheitlich betrachtet: er ist Voltaire unsympathisch. Besser gefiel ihm der Abt Condillac, der da sagt: gebet dem Verstand seinen Materialismus und der Religion ihren Gott und ihre Unsterblichkeit. Denn Condillac sieht keinen Widerspruch zwischen der positiven Religion und der materialistischen Wissenschaft. Im Gegenteil, er sagt sich: befriedigen wir den Verstand mit seinem materialistischen Drange; der Geist ist dann vor seinen Anfechtungen um so sicherer geborgen.

* * *

Ein festeres Gefüge erhält die auf naturwissenschaftliche Grundlagen gebaute Weltanschauung durch **Denis Diderot** (1713—1784), der durch die Begründung und Leitung des Riesenwerkes der Aufklärung, der Encyclopädie, die 1751—72 in 28 Bänden erschienen ist, Unermeßliches zur Einführung dieser Weltanschauung in die öffentliche Bildung gethan hat. Manche der erst im neunzehnten Jahrhundert zum Leben gekommenen Ideen liegen in Diderots Ausführungen als Keime eingebettet. Er spricht bereits davon, daß durch eine stufenweise Entwickelung die höchsten Organismen aus den unorganischen Gebilden allmählich entstehen; er deutet sogar auf die Entwickelung durch natürliche Zuchtwahl, auf den Untergang des Nicht-Lebensfähigen, Unzweckmäßigen und das Überleben des Vollkommenen, Zweckmäßigen. Er findet einen Übergang von Unorganischem zum Organischen, indem er beide nicht dem Wesen nach von einander verschieden sein läßt, sondern in den Kräften der leblosen Natur Lebensäußerungen auf der untersten Stufe sieht.

Wie ein Vermächtnis übernahm der französische Geist diese Weltanschauungsströmung aus dem achtzehnten in das neunzehnte Jahrhundert herüber. Aber er erhielt auch das Gegenbild davon überliefert: die Auflehnung des menschlichen Gemütes gegen seine Erklärung aus äußeren Naturvorgängen. Mit all der Einseitigkeit, mit all dem Radikalismus, mit dem Gefühl und Leidenschaft sprechen, wenn sie über die anderen Seelenkräfte die Oberhand gewinnen, erhob sich diese Auflehnung in **Jean Jaques Rousseau** (1712—1778). Was Condillac, Holbach, Voltaire, Diderot in der äußeren Welt durch denkende Betrachtung der Naturvorgänge am Menschen zu erreichen suchen, das erstrebt Rousseau durch Vertiefung in das ungekünstelte, von Vorurteilen ungetrübte Wesen des menschlichen Gemütes. Er ist von vornherein davon überzeugt, daß dem Menschen der Trieb zum Wahren, zur Naturgemäßheit eingeboren ist. Dieser könne nur dadurch zu Irrtümern in seiner Erkenntnis und in seinem sittlichen Handeln

gekommen sein, daß er seiner echten Wesenheit untreu geworden ist. Rousseau wollte zu den eingeborenen Vorstellungen zurückgehen; er suchte sich in sich selbst einzuleben. Nicht die auf raffinierten Gedankenwegen erbeutete Wahrheit wollte er haben, sondern diejenige, die das unmittelbare Gefühl giebt. „Wenn die Natur uns bestimmt, gesund zu sein, so wage ich fest zu behaupten, daß der Stand der Reflexion ein Stand gegen die Natur, daß ein Mensch, der denkt, ein entartetes Geschöpf ist.“ Wie ihm jede vermittelte, nicht durch Urgewalt aus dem Herzen quellende Wahrheit unsympathisch ist, das ersieht man an Aussprüchen wie den in seinem „Emil“, wo ein Heide, der bekehrt werden soll, sagt: „Du sprichst mir von einem Gott, der vor zweitausend Jahren am andern Ende der Welt geboren und gestorben ist, an einem Orte, den ich nicht kenne ... Warum ließ dein Gott die Vorgänge, von denen ich unterrichtet werden soll, sich in solcher Ferne ereignen? Ist es ein Unrecht, wenn man von dem nichts wissen will, was bei den Gegenfüßlern geschieht?“ Nach Rousseaus Meinung müßte der Gott, an den geglaubt werden soll, in der eigenen Seele seine Stimme erheben. Wie ein Wächter stellt sich Rousseau vor die Pforte der menschlichen Seele hin, um nichts ihr Fremdes in sie dringen zu lassen. Nicht lernen soll der Mensch, der heranwächst; er soll vielmehr angeregt werden, alles, was er an Wissen und Wahrheit in sich selbst als Keim liegen hat, zu entwickeln.

Rousseau hat die Gemüter seiner Zeitgenossen und auch der Nachwelt tief erregt. Man würde aber seinen Einfluß überschätzen, wenn man behaupten wollte, daß er auf die Weltanschauungsentwickelung des neunzehnten Jahrhunderts eine tiefgehende Wirkung gehabt habe. Wie er selbst ganz in der unbestimmten, elementaren Welt des Gefühls schwelgte, so konnte er auch nur das Fühlen und Empfinden aufregen. In seiner kühnen Forderung nach Ursprünglichkeit und Natürlichkeit fühlten die Besten der Zeit eine Forderung an sich selbst, zu eigener Prüfung vorzuschreiten. Die Tendenzen, die in Rousseau lagen, waren

es, die wirkten; nicht der Inhalt dessen, was er aussprach. Er gab wenig, die Seele mit Inhalt zu füllen; aber er brachte allgemein zum Bewußtsein, daß solche Erfüllung notwendig sei. Aus diesem Bewußtsein heraus ist vieles entsprungen, was mit den Anschauungen Rousseaus selbst nichts zu thun hat.

* * *

Es konnte nicht ausbleiben, daß gegen den Zug in der Weltanschauungsentwickelung, der in der denkenden Betrachtung der Naturerscheinungen einerseits, in Rousseaus radikalem Ruf nach rückhaltloser Ausgestaltung des menschlichen Wesens andrerseits liegt, sich eine Gegenströmung erhob. In der Revolution glaubten diejenigen, die an Tradition und Herkommen hingen, die praktische Folge zu sehen von den Grundsätzen der modernen Anschauungen. Man spürt die Gefühle solcher Menschen nachzittern in der Bemerkung, die K. Mager in seiner 1837 erschienenen „Geschichte der französischen Nationalitteratur“ macht: „Ein Franzose, der nach langer Abwesenheit in den schlimmsten Tagen der Pöbelherrschaft nach Paris zurückgekommen war, meinte auf die Bemerkung, er werde wohl vieles verändert finden: das eben nicht, man thue jetzt bloß auf den Straßen, was man lange Jahre in Salons gesagt. Man erzählte auch von Voltaire, er habe, wenn ihn Pariser Freunde besuchten und diese bei Tische ihre philosophischen Diskurse begannen, die Bedienten schnell weggeschickt; er wollte nicht, sagte er, daß ihm in nächster Nacht der Hals abgeschnitten würde“.

Ein Geist, der den Mut hatte, rücksichtlos die ganze moderne Bildung wegen ihrer Gefährlichkeit abzulehnen, ist Joseph de Maistre (1754—1821). Die 1811 geschriebenen, aber erst 1821 erschienenen „Soirées de St. Petersbourg“ dieses Mannes enthalten so ziemlich alles, was der menschliche Geist gegen die Überzeugungen aufbringen kann, die sich in den letzten Jahrhunderten auf

Grundlage der Naturerkenntnis ausgebildet haben. Willst du wissen, was du denken sollst, dann frage nicht dein Denken und die Beobachtungen deiner Sinne; frage die Äbte, die hohen Staatsbeamten, den Papst. Nicht deine Vernunft, nur allein die Autorität kann dir über den Irrtum hinweghelfen. Mit der Reformation hat es begonnen, das große Übel. Der Mensch fing an, sich selbst eine Prüfung der Wahrheit zuzutrauen. Die aufklärerischen Philosophen haben dann die Sache auf die Spitze getrieben. Die Unordnung, die sie in den Menschengehirnen durch ihre Erklärungen von der Alleinherrschaft der Vernunft angerichtet haben, hat sich entladen in der revolutionären Bewegung Frankreichs. Der Zerstörung der geistigen Ordnung mußte diejenige der gesellschaftlichen folgen; der Unglaube der Autorität gegenüber wurde zum blutigen Kampf gegen dieselbe. Eine vollständige Umkehrung des naturgemäßen Aufklärungsstrebens will Maistre bewirken. Was dieses als Dogma bezeichnet, nennt er Wahrheit; die Ergebnisse der Naturerklärung sind ihm dagegen „Dogmen". Daß sich Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff entwickelt, ist ein „Dogma." Man mag mit solchen Dogmen den Verstand befriedigen; auf die Gegenstände des höchsten menschlichen Interesses, auf die sittliche Weltordnung darf eine Erklärungsweise nicht angewendet werden, die auf solchen Grundlagen beruht.

Die Wellen, die Holbachs, Condillacs und Diderots Gedanken geschlagen, sind noch deutlich vernehmbar in den Vorlesungen über das „Verhältnis der Seele zum Körper," die Pierre Jean Georges Cabanis 1797—98 an der vom Konvent errichteten Hochschule zu Paris hielt. Dennoch dürfen sie als der Anfang der Weltanschauungsentwickelung Frankreichs im neunzehnten Jahrhundert bezeichnet werden. Es spricht sich in ihnen ein deutliches Bewußtsein davon aus, daß die Betrachtungsweise Condillacs für die Erscheinungen des Seelenlebens doch zu stark den Anschauungen nachgebildet sei, die man von dem Zustandekommen rein mechanischer Vorgänge der unorganischen

Natur hat. Dabei wird Cabanis der wahrhaft naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht untreu. Er ist sich klar darüber, daß die geistigen Erscheinungen ebenso streng gesetzmäßig, im Zusammenhange mit dem körperlichen Organismus, betrachtet werden müssen wie z. B. die Atmungs- oder Verdauungsvorgänge. Er untersucht den Einfluß des Lebensalters, des Geschlechts, der Lebensweise, des Temperamentes auf die Denk- und Empfindungsweise des Menschen. Er hat eine deutliche Vorstellung davon, daß sich Geistiges und Körperliches nicht wie zwei Wesenheiten gegenüberstehen, die nichts mit einander gemein haben, sondern daß sie ein untrennbares Ganzes ausmachen. Was ihn von seinen Vorgängern unterscheidet, ist nicht die Grundanschauung, sondern die Art, wie er diese ausbaut. Jene tragen die Anschauungen, die in der unorganischen Welt gewonnen sind, einfach in die geistige hinein; Cabanis sagt sich: betrachten wir zunächst unbefangen, wie wir das Unorganische ansehen, auch die Geisteswelt; dann wird sie uns sagen, wie sie sich zu den übrigen Naturerscheinungen stellt. — In ähnlicher Weise verfuhr Destutt de Tracy (1754—1836). Auch er wollte die geistigen Vorgänge zunächst unbefangen betrachten, wie sie sich darstellen, wenn man ohne religiöses, aber auch ohne naturwissenschaftliches Vorurteil an sie herantritt. Man giebt sich, nach der Meinung dieses Denkers, einem Irrtum hin, wenn man die Seele sich so automatisch vorstellt, wie das Condillac und seine Anhänger gethan haben. Wir können diese Automatenhaftigkeit nicht mehr aufrecht erhalten, wenn wir uns aufrichtig selbst betrachten. Wir finden in uns keinen Automaten, nicht ein Wesen, das bloß von außen her am Gängelbande geführt wird. Wir finden in uns stets Selbstthätigkeit und Eigenwesen. Ja, wir wüßten von Wirkungen der Außenwelt gar nichts, wenn wir nicht in unserem Eigenleben eine Störung durch Zusammenstöße mit der Außenwelt empfänden. Wir erleben uns selbst; wir entwickeln aus uns unsere Thätigkeit; aber indem wir dieses thun, stoßen wir auf Widerstand; wir merken, daß nicht nur wir da sind, sondern auch noch etwas, das sich uns widersetzt, eine Außenwelt.

In diesen Gedanken Destutt de Tracys spricht sich ein deutlicher Parallelismus zu den Weltanschauungsideen aus, die um die gleiche Zeit in Deutschland auftraten. Johann Gottlieb Fichtes Aufbauen einer umfassenden Gedankenwelt auf die alleinige Thatsache der Selbstwahrnehmung und Selbstbethätigung (vergl. Band I, S. 50ff. dieser Weltanschauungsgeschichte) hat viel Ähnlichkeit mit den Beobachtungen der „Ideologie". Dies ist der Name, den Destutt de Tracy und seine Gesinnungsgenossen ihrer Betrachtungsweise gaben. Und da wie dort ist die Veranlassung zu dieser Gedankenströmung eine ähnliche. Fichte geht vom Spinozismus aus, der sein Augenmerk auf die ewige, eherne Gesetzmäßigkeit des ganzen Universums richtet, und in diese ewige Notwendigkeit auch den Menschengeist einspinnen will. Destutt de Tracy hat Condillac zu seinem Vorgänger, der die Seelenverrichtungen auf äußerliche Weise entstehen lassen will wie die Funktionen einer Maschine. Fichte und de Tracy glauben den Geist nur zu verstehen, wenn sie ihn nicht als ein Wesen betrachten, das von anderen Wesenheiten bewirkt, zusammengesetz wird, sondern wenn sie sich vor allen Dingen in sein Eigenleben vertiefen. Innerhalb dieser allgemeinen Ähnlichkeit liegen allerdings bedeutsame Verschiedenheiten der beiden Denker. Fichte schwebt in den höchsten Regionen des Gedankens; er betrachtet den d e n k e n d e n Geist, der sich durch sein Denken selbst erschafft. Er fühlt in energischer Weise in seinem Selbstdenken ein Selbstschaffen. Ich bin nicht eher, als bis ich in meinem Gedanken zu mir sage: ich bin; bis ich mir also mein Dasein selbst zuerteile. Destutt de Tracy fehlt diese Energie. Er lebt mehr in den Regionen der Empfindung, des Gefühles. Er beobachtet die seelischen Eigenheiten, wie sie sich ankündigen, als Innenleben, ohne daß wir denkend sie erst selbst schaffen. Die T h a t s a c h e n des Geisteslebens, die in uns wirksam sind, aber doch ohne unser denkendes Eingreifen, sind zunächst der Gegenstand seiner Beobachtung. Fichte betrachtet die Gedankenthätigkeit des Geistes und ist vor allem auf dessen Selbst-

thätigkeit, auf sein Selbstschaffen bedacht; de Tracy beobachtet die Innenwelt der Empfindung, des Gefühles, des Willens, wie sie erlebt wird, ohne daß man so recht in schöpferischer Weise selbst eingreift. Fichte betrachtet Thatsachen der Seele, die er erst selbst schaffen muß; de Tracy solche, die man in sich vorfindet.

Der Parallelismus mit der deutschen Weltanschauung spricht sich bei zwei andern französischen Denkern ebenso aus, bei Maine de Biran (1766—1824) und André-Marie Ampère (1775—1826). Biran ist ein feinsinniger Beobachter des menschlichen Geistes. Was bei Rousseau wie eine tumultuarisch auftretende, nur von einer willkürlichen Laune hervorgerufene, Betrachtungsweise erscheint, das tritt uns bei ihm als klares inhaltvolles Denken entgegen. Was in dem Menschen durch die Natur seiner Wesenheit, durch sein Temperament ist; und was er durch sein thätiges Eingreifen aus sich macht, seinen Charakter: diese beiden Faktoren seines Innenlebens macht Biran als tiefdenkender Psychologe zum Gegenstand seiner Betrachtungen. Er sucht die Verzweigungen und Wandlungen des Innenlebens auf; im Innern des Menschen findet er den Quell der Erkenntnis. Die Kräfte, die wir in unserm Innern kennen lernen, sind die intimen Bekannten unseres Lebens; und eine Außenwelt kennen wir doch nur insofern, als sie sich mehr oder weniger ähnlich und verwandt mit unserer Innenwelt darstellt. Was wüßten wir von Kräften in der Natur draußen, wenn wir nicht in der selbstthätigen Seele eine Kraft wirklich als Erlebnis kennen lernten, und mit dieser daher vergleichen können, was uns in der Außenwelt Kraft-Ähnliches entgegentritt. Unermüdlich ist Biran daher in dem Aufsuchen der Vorgänge in der eigenen Seele des Menschen. Auf das Unwillkürliche, Unbewußte im Innenleben richtet er sein Augenmerk, auf die geistigen Vorgänge, die in der Seele schon da sind, wenn in ihr das Licht des Bewußtseins auftritt. — Birans Suchen nach Weisheit im Innern der Seele führte ihn in späteren Jahren zu einer eigenartigen Mystik. Wenn wir die tiefste Weisheit

aus der Seele schöpfen, so müssen wir auch den Urgründen des Daseins dann am nächsten kommen, wenn wir uns in uns selbst vertiefen. Das Erleben der tiefsten Seelenvorgänge ist also ein Hineinleben in den Urquell des Daseins, in den Gott in uns.

Das Anziehende der Biranschen Weisheit liegt in der intimen Art, mit der er sie vorträgt. Er fand auch keine geeignetere Darstellungsform als die eines „Journal intime“, eine Tagebuch-artige. Die Schriften Birans, die am tiefsten in seine Gedankenwelt führen, sind erst nach seinem Tode durch E. Naville herausgegeben worden. (Vergl. dessen: Maine de Biran. Sa vie et ses pensées, 1857; und die von diesem herausgegebenen Oeuvres inédites de M. de Biran). Das öffentliche Leben in Frankreich war im Anfange des Jahrhunderts der Verbreitung unbefangener Weltanschauungsgedanken nicht günstig. Im engeren Kreise nur konnte man ungestört seine Gedanken entwickeln. Ein solcher Kreis bildete sich in Auteuil. Cabanis, Destutt de Tracy gehörten als ältere Männer, Biran als jüngerer zu ihm. — Zu denen, die schon bei Birans Lebzeiten vollständig in dessen Anschauungen eingeweiht waren, gehörte Ampére, der als Naturforscher durch seine Erweiterung der Örstedschen Beobachtungen über das Verhältnis von Elektrizität und Magnetismus bedeutend ist. (Vergl. oben S. 14). Birans Betrachtungsweise ist intimer, diejenige Ampères wissenschaftlich-methodischer. Dieser verfolgt einerseits, wie sich Empfindungen und Vorstellungen in der Seele verketten, und andererseits, wie der Geist mit Hilfe seines Denkens zu einer Wissenschaft von den Welterscheinungen gelangt.

Das Bedeutungsvolle dieser Weltanschauungsströmung, die sich zeitlich als eine Fortsetzung der Condillacschen Lehren darstellt, ist darin zu suchen, daß das Eigenleben der Seele entschieden betont wird, daß die Selbstthätigkeit der menschlichen Innenpersönlichkeit in den Vordergrund der Betrachtung rückt, und daß dabei dennoch alle die hier in Betracht kommenden Geister auf Erkenntnisse im streng naturwissen-

schaftlichen Sinne losarbeiten. Sie untersuchen den Geist naturwissenschaftlich; aber sie wollen seine Erscheinungen nicht von vornherein gleichstellen den anderen Vorgängen in der Natur.

Der Parallelismus mit der deutschen Weltanschauungsentwickelung ist kein zufälliger. Die Frau v. Staël hat auf ihren Reisen durch Deutschland die Ideen Kants, Fichtes, Schellings, Schillers u. a. kennen gelernt und verpflanzte sie nach Frankreich. Ihr Buch „Über Deutschland“, das 1810 erschienen ist, hat deutsche Gedanken reichlich in das französische Geistesleben getragen. Außerdem ist zu bedenken, daß die Brüder Schlegel bei ihrer Anwesenheit in Paris befruchtend auf das dortige Denken wirkten. Der schweizerische Gesandte Stapfer, ein mit den Ideen der deutschen idealistischen Philosophen gründlich vertrauter Mann, verkehrte in dem Kreise von Auteul, in dem Cabanis, Destutt de Tracy, Biran u. a. an der Fortbildung der Gedanken des französischen Materialismus vom achtzehnten Jahrhundert arbeiteten. Die Wendung zum Idealismus, welche die Weltanschauung in Frankreich um diese Zeit nimmt, erscheint als ein Ergebnis zweier Elemente: der Anschauung Rousseaus, und der deutschen Gedankenwelt. Der Nachdruck, mit dem Rousseau betont hat, was in dem Menschen durch die Urquellen seiner Natur vorhanden ist, und die auf den Gipfel des Denkens leitende deutsche Philosophie bewirkten eine Abkehr von der rein mechanistischen Vorstellungsweise der Materialisten. — Vollends eingelebt in den deutschen Geist hat sich dann Victor Cousin (1792—1868). Er unternahm mehrere Reisen durch Deutschland und lernte durch dieselben die führenden Geister der idealistischen Epoche persönlich kennen. Den tiefsten Eindruck haben auf ihn Hegel und Goethe gemacht. Ihren Idealismus brachte er nach Frankreich. Er konnte für ihn wirken durch seine hinreißende Rednergabe, mit der er tiefen Eindruck machte; erst als Professor an der Ecole normale (von 1814 ab), dann an der Sorbonne. Daß nicht durch die Betrachtung der Außenwelt, sondern durch diejenige des Menschengeistes

ein befriedigender Weltanschauungsstandpunkt zu gewinnen ist, das hatte Cousin aus dem deutschen Geistesleben herübergenommen. Auf die Selbstbeobachtung der Seele gründete er, was er sagen wollte. Und von Hegel hat er sich angeeignet, daß Geist, Idee, Gedanke nicht nur im Innern des Menschen, sondern auch draußen in der Natur und im Fortgange des geschichtlichen Lebens walten, daß Vernunft in der Wirklichkeit vorhanden ist. Er hat den Franzosen gelehrt, daß in dem Charakter eines Volkes, eines Zeitalters nicht das blinde Ohngefähr, die Willkür einzelner Menschen herrschen, sondern daß sich ein notwendiger Gedanke, eine wirkliche Idee darinnen aussprechen, ja, daß ein großer Mann in der Welt nur als der Sendbote einer großen Idee erscheint, um sie innerhalb des Werdeganges der Geschichte zu verwirklichen. Es mußte auf seine französischen Zuhörer, die weltgeschichtliche Stürme ohne Gleichen in den jüngsten Entwickelungsphasen ihres Volkes zu begreifen hatten, einen tiefen Eindruck machen, von einem glanzvollen Redner die Vernünftigkeit des geschichtlichen Werdens auf Grund großer Weltanschauungsgedanken dargelegt zu hören.

Eine Art Gegenbild zu Cousins Gedankenwelt bildet diejenige Robert de Lamennais (1782—1854). Er wirft sich zum Verteidiger der höheren Weltanschauungsinteressen auf, weil er durch die Gleichgiltigkeit, die in weiten Kreisen diesen Interessen gegenüber in seinem Zeitalter herrscht, eines der traurigsten Niedergangssymptome der Menschheit sieht. Schädlicher als eine falsche Weltanschauung, ist, seiner Meinung nach, der Verlust des Glaubens, daß man durch richtigen Gebrauch seiner Geisteskräfte zu befriedigenden Einblicken in die Weltengründe gelangen könne. Er geht in seinem Streben allerdings zunächst vom Katholizismus aus, und glaubt, dem Papsttum die Mission zuerkennen zu müssen, die geistigen Ziele der Menschheit zu bestimmen. Er muß aber bald erfahren, wie wenig seine Auffassung des Katholizismus den Absichten der römischen Kirchenleiter entspricht. Denn nach Veröffentlichung seiner

„Worte eines Gläubigen" wird er von Rom als Ungläubiger verurteilt. Dennoch ist Lamennais ein echt christlicher Denker. Aus den christlichen Glaubensemfipndungen heraus arbeitet er eine Gedankenwelt, oft von hinreißender Schönheit und von künstlerischer Kraft, niemals aber frei und vorurteilslos auf die sich selbst überlassene Vernunft gebaut.

Energisch, zielbewußt stellt sich Comte in diesen Gang der französischen Weltanschauungsentwickelung hinein mit seinem Grundsatze: nur in der Wissenschaftlichkeit, die von so strengen mathematischen und beobachteten Wahrheiten ausgeht, wie die Physik oder die Chemie, kann der Ausgangspunkt für eine Weltanschauung gesucht werden. Er kann nur ein solches menschliches Denken für reif gelten lassen, das sich zu dieser Anschauung durchgerungen hat. Um dahin zu kommen, mußte die Menschheit zwei Epochen der Unreife durchmachen, eine solche, in der sie an Götter glaubte, und eine folgende, in der sie sich abstrakten Ideen hingegeben hat. In dem Aufsteigen von der theologischen, durch die idealistische zu der wissenschaftlichen Weltanschauung sieht Comte den notwendigen Entwickelungsgang der Menschheit. Im ersten Stadium dachte sich der Mensch in die Naturvorgänge menschenähnlicher Götter hinein, welche diese Vorgänge so willkürlich zu stande bringen wie der Mensch seine Verrichtungen. Später setzte er an die Stelle der Götter abstrakte Ideen, wie Lebenskraft, allgemeine Weltvernunft, Weltzweck u. s. w. Auch diese Entwickelungsphase muß einer höheren Platz machen. Es muß eingesehen werden, daß nur in der Beobachtung und in der streng mathematischen und logischen Betrachtung der Thatsachen eine Erklärung der Welterscheinungen gefunden werden kann. Nur was auf diesem Wege die Physik, die Chemie und die Wissenschaft von den Lebewesen (die Biologie) erforschen, hat das Denken zum Zwecke einer Weltanschauung zu verbinden. Es hat zu dem, was die einzelnen Wissenschaften erforscht haben, nichts hinzuzufügen, wie es die Theologie mit ihren göttlichen Wesenheiten, die idealistische Philosophie mit ihren abstrakten Gedanken thun.

Auch die Anschauungen über den Gang der Menschheitsentwickelung, über das Zusammenleben der Menschen im Staate, in der Gesellschaft u. s. w. werden erst dann vollständig klare werden, wenn sie solche Gesetze suchen wie die strengen Naturwissenschaften. Die Ursachen, warum Familien, Verbände, Rechtsanschauungen, Staatseinrichtungen entstehen, müssen ebenso gesucht werden, wie diejenigen, warum Körper zur Erde fallen, oder warum die Verdauungswerkzeuge des Tieres ihre Arbeit thun. Die Wissenschaft vom menschlichen Zusammenleben, von der menschlichen Entwickelung, die Sociologie, liegt daher Comte besonders auf der Seele. Ihr sucht er den strengen Charakter zu geben, den andere Wissenschaften allmählich angenommen haben. In dieser Richtung hat er an Claude-Henri de Saint-Simon (1760—1825) einen Vorgänger. Dieser schon stellte die Ansicht hin, daß der Mensch nur dann ein vollkommener Lenker seiner eigenen Geschicke sein werde, wenn er sein eigenes Leben im Staate, in der Gesellschaft, im Verlauf der Geschichte im streng wissenschaftlichen Sinne auffasse und im Sinne eines naturgesetzlichen Werdens einrichte. Comte stand eine Zeitlang in vertraulichem Umgang mit Saint-Simon. Er trennte sich von ihm, als dieser sich mit seinen Ansichten in allerlei bodenlose Träumereien und Utopien zu verlieren schien. In der einmal eingeschlagenen Richtung arbeitete Comte mit seltenem Eifer fort. Sein „Cours de philosophie positive“ ist ein Versuch im größten Stil, die wissenschaftlichen Errungenschaften seiner Zeit durch bloße orientierende Zusammenstellung und durch Ausbau der Sociologie in ihrem Geiste, ohne Zuhilfenahme theologischer oder idealistischer Gedanken zu einer Weltanschauung auszubauen. Dem Philosophen stellte Comte keine andere Aufgabe als die einer solchen orientierenden Zusammenstellung. Zu dem, was die Wissenschaften über den Zusammenhang der Thatsachen festgestellt haben, hat er aus Eigenem nichts hinzuzuthun. Damit war in schärfster Art die Meinung zum Ausdruck gekommen, daß allein die Wissenschaften, mit ihrer Beobachtung der

Wirklichkeit, mit ihren Methoden, mitzusprechen haben, wenn es sich um den Ausbau der Weltanschauung handelt.

* * *

Innerhalb des deutschen Geisteslebens trat als thatkräftiger Verfechter dieses Gedankens von einer Alleinberechtigung des wissenschaftlichen Denkens Eugen Dühring (geb. 1833) im Jahre 1865 mit seiner „Natürlichen Dialektik“ auf. In weiterer Ausführung legte er dann 1875 der Welt seine Ansichten in seinem Buche: „Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung“, und in zahlreichen anderen mathematischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen, wissenschaftsgeschichtlichen und nationalökonomischen Schriften dar. Dührings ganzes Schaffen geht aus einer im strengsten Sinne mathematischen und mechanistischen Denkweise hervor. In dem Durchdenken alles dessen, was sich in den Welterscheinungen mit mathematischer Gesetzmäßigkeit erreichen läßt, ist Dühring bewundernswert. Wo aber ein solches Denken nicht hinreicht, da verliert er jede Möglichkeit, sich im Leben zurechtzufinden. Aus diesem seinem geistigen Charakter heraus ist die Willkür, die Voreingenommenheit zu erklären, mit der Dühring so vieles beurteilt. Wo man nach höheren Ideen urteilen muß, wie in den komplizierten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens, da hat er deshalb keinen anderen Anhaltspunkt als seine durch zufällige persönliche Verhältnisse in ihn gepflanzten Sympathien und Antipathien. Er ist Antisemit wegen dieser seiner Charakteranlage geworden; er, der mathematisch-objektive Kopf, verfällt in die völligste Willkür, wenn er menschliche Leistungen der geschichtlichen Vergangenheit oder der Gegenwart zu bewerten unternimmt. Seine nüchterne mathematische Vorstellungsart hat ihn dazu gebracht, eine Persönlichkeit, wie Goethe eine ist, als den unwissenschaftlichsten Kopf der neueren Zeit zu verketzern, dessen ganze Bedeutung sich, seiner Meinung nach, in einigen lyrischen Leistungen erschöpft. Man kann in der Unterschätzung alles dessen, was die nüchterne Wirklichkeit

überschreitet, nicht weiter gehen, als dies Dühring in seinem Buche „Die Größen der modernen Litteratur" gethan hat. Trotz dieser Einseitigkeit ist Dühring eine der anregendsten Gestalten der modernen Weltanschauungsentwickelung. Keiner, der sich in seine gedankenvollen Bücher vertieft hat, kann sich etwas anderes als dieses gestehen, daß er von ihnen tiefe Wirkungen empfangen hat.

Mit den derbsten Ausdrücken belegt Dühring alle Weltanschauungen, die von anderen als streng wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgehen. Alle solchen unwissenschaftlichen Denkungsarten „begreifen sich im Stadium der kindischen Unreife oder der fieberhaften Anwandlungen, oder in den Rückbildungen der Greisenhaftigkeit, sie mögen unter diesen Voraussetzungen ganze Epochen und Teile der Menschheit oder gelegentlich einzelne Elemente oder verkommene Schichten der Gesellschaft heimsuchen, aber sie gehören stets in das Gebiet des Unreifen, des Pathologischen oder der bereits von der Fäulnis zersetzten Ueberreife" (Cursus der Philosophie S. 44). Was Kant, was Fichte, Schelling, Hegel geleistet haben, verurteilt er als Ausfluß charlatanhafter Professorenweisheit; der Idealismus als Weltananschauung ist ihm eine Theorie des Wahnsinns. Er will eine Wirklichkeitsphilosophie schaffen, die allein naturgemäß ist, weil sie „die künstlichen und naturwidrigen Erdichtungen beseitigt und zum ersten Mal den Begriff der Wirklichkeit zum Maß aller ideellen Konzeptionen macht;" die Wirklichkeit wird von ihr „in einer Weise gedacht, die jeder Anwandlung zu einer traumhaften und subjektivistisch beschränkten Weltvorstellung ausschließt." (Cursus der Philosophie S. 13.)

Man denke, wie der richtige Mechaniker, der richtige Physiker denkt, der sich an das hält, was die Sinne wahrnehmen, der Verstand logisch kombinieren und die Rechnung feststellen können. Alles, was darüber hinausgeht, ist müßige Spielerei mit Begriffen. So sagt sich Dühring. Aber diesem Denken will er auch zu seinem vollkommenen Rechte verhelfen. Wer sich ausschließlich an dieses Denken hält,

der kann sicher sein, daß es ihm Aufschlüsse über die Wirklichkeit giebt. Alles Nachsinnen darüber, ob wir mit unserem Denken auch thatsächlich in die Geheimnisse des Weltgeschehens dringen können, alle Forschungen, die wie die Kant'schen das Erkenntnisvermögen begrenzen wollen, entspringen einer logischen Verkehrtheit. Man soll nicht in die aufopfernde Selbstverleugnung des Verstandes verfallen, die sich nicht wagt, etwas Positives über die Welt auszumachen. Was wir wissen können, ist eine wirkliche ungetrübte Darstellung des Wirklichen. „Das Ganze der Dinge hat eine systematische Gliederung und innere logische Konsequenz. Natur und Geschichte haben eine Verfassung und Entwickelung, deren Wesen zu einem großen Teil den allgemeinen logischen Beziehungen aller Begriffe entspricht. Die allgemeinen Eigenschaften und Verhältnisse der Denkbegriffe, mit denen sich die Logik beschäftigt, müssen auch für den besonders auszuzeichnenden Fall gelten, daß ihr Gegenstand die Gesamtheit des Seins nebst dessen Hauptgestalten ist. Da das allgemeinste Denken in einem weiten Umfange über das entscheidet, was sein und wie es sein kann, so müssen die obersten Grundsätze und Hauptformen der Logik auch für alle Wirklichkeit und deren Formen die maßgebende Bedeutung erhalten" (Cursus der Philosophie S. 11). Die Wirklichkeit hat sich in dem menschlichen Denken ein Organ geschaffen, durch das sie sich gedankenmäßig, in einem ideellen Bilde, wiedererzeugen, geistig nachschaffen kann. Die Natur ist überall von einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit beherrscht, die durch sich selbst im Rechte ist, an der keine Kritik geübt werden kann. Wie sollte es einen Sinn haben, an der Tragweite des Denkens, des Organes der Natur, Kritik zu üben. Es ist eine Thorheit, der Natur zuzumuten, daß sie sich ein Organ schafft, durch das sie sich nur unvollkommen oder lückenhaft spiegelte. Die Ordnung und Gesetzmäßigkeit draußen in der Wirklichkeit müssen daher der logischen Ordnung und Gesetzmäßigkeit im menschlichen Denken entsprechen. „Das ideelle System unserer Gedanken ist das Bild des realen Systems

der objektiven Wirklichkeit; das vollendete Wissen hat in Form von Gedanken dieselbe Gestalt, welche die Dinge in der Form des wirklichen Daseins haben". — Trotz dieser allgemeinen Übereinstimmung zwischen Denken und Wirklichkeit giebt es für das erstere doch die Möglichkeit, über die letztere hinauszugehen. Das Denken setzt in der Idee die Verrichtungen fort, die ihm von der Wirklichkeit aufgedrängt werden. In der Wirklichkeit ist jeder Körper teilbar, aber nur bis zu einer gewissen Grenze. Das Denken bleibt bei dieser Grenze nicht stehen, sondern teilt in der Idee noch weiter. Der Gedanke schweift über die Wirklichkeit hinaus; er läßt den Körper ins Unendliche teilbar sein, aus unendlich kleinen Teilen bestehen. In Wirklichkeit besteht jeder Körper nur aus einer ganz bestimmten, endlichen Anzahl kleiner, aber nicht unendlich kleiner Teile. — Auf solche Art entstehen alle die Wirklichkeit überschreitenden Unendlichkeitsbegriffe. Man schreitet von jedem Ereignisse fort zu einem andern, das dessen Ursache ist; von dieser Ursache wieder zu deren Ursache u. s. f. Sogleich, wenn das Denken den Boden der Wirklichkeit verläßt, schweift es in eine Unendlichkeit. Es stellt sich vor, daß zu jeder Ursache wieder eine Ursache gesucht werden müsse, daß also die Welt ohne einen Anfang in der Zeit sei. Auch mit der Raumerfüllung verfährt das Denken auf ähnliche Weise. Es findet, wenn es den Himmelsraum durchmißt, außerhalb der fernsten Sterne immer noch andere; es geht über diese wirkliche Thatsache hinaus und stellt sich den Raum unendlich und erfüllt mit einer endlosen Zahl von Weltkörpern vor. Man müsse sich, meint Dühring, klar darüber sein, daß alle solche Unendlichkeitsvorstellungen mit der Wirklichkeit nichts zu thun haben. Sie entstehen nur dadurch, daß das Denken mit den Methoden, die innerhalb der Wirklichkeit dieser völlig entsprechen, diese überfliegt und dadurch ins Uferlose kommt.

Wenn das Denken sich dieses seines Auseinandergehens mit der Wirklichkeit bewußt bleibt, dann braucht es im

übrigen, nach Dührings Ansicht, nicht zurückhaltend zu sein in der Übertragung von Begriffen, die dem menschlichen Thun entlehnt sind, auf die Natur. Dühring schreckt, von solchen Gesichtspunkten ausgehend, nicht einmal davor zurück, der Natur ebenso bei ihrem Schaffen Phantasie zuzuerkennen, wie dem Menschen bei dem seinigen. „Die Phantasie reicht . . . in die Natur selbst hinab, sie wurzelt, wie überhaupt alles Denken, in Regungen, die dem fertigen Bewußtsein vorausgehen, und selbst gar keine Elemente des subjektiv Empfundenen bilden“ (Cursus der Philosophie S. 50). Der von Comte verteidigte Gedanke, daß alle Weltanschauung nichts weiter sein dürfe, als eine Zurechtlegung des rein Thatsächlichen, beherrscht Dühring so vollständig, daß er die Phantasie in die Thatsachenwelt verlegt, weil er glaubt, sie einfach ablehnen zu müssen, wenn sie nur im Gebiete des menschlichen Geistes aufträte. Von diesen Vorstellungen ausgehend, gelangt er auch noch zu anderen Übertragungen solcher Begriffe, die dem menschlichen Wirken entnommen sind, auf die Natur. Er denkt z. B. nicht nur, der Mensch kann bei seinem Thun erfolglose Versuche machen, von denen er abläßt, weil sie nicht zum Ziel führen, sondern auch in den Verrichtungen der Natur sähe man Versuche nach dieser oder jener Richtung. „Der Charakter des Versuchsartigen in den Gestaltungen ist der Wirklichkeit nichts weniger als fremd, und man sieht nicht ein, warum man aus Gefälligkeit für eine oberflächliche Philosophie die Parallele der Natur außer dem Menschen und der Natur im Menschen nur zur Hälfte gelten lassen soll. Wenn der subjektive Irrtum des Denkens und Imaginierens aus der relativen Getrenntheit und Selbständigkeit dieser Sphäre hervorgeht, warum soll nicht auch ein praktischer Irrtum oder Fehlgriff der objektiven und nicht denkenden Natur die Folge einer verhältnismäßigen Absonderung und gegenseitigen Entfremdung ihrer verschiedenen Teile und Triebkräfte sein können? Eine wahre und nicht vor den gemeinen Vorurteilen zurückschreckende Philosophie wird schließlich den vollständigen

Parallelismus und die durchgängige Einheit der Konstitution nach beiden Seiten hin anerkennen" (Cursus der Philosophie S. 51). —

Dühring ist also nicht spröde, wenn es sich darum handelt, die Begriffe, die das Denken in sich erzeugt, auf die Wirklichkeit zu übertragen. Weil er aber, seiner ganzen Veranlagung nach, nur Sinn für mathematische Vorstellungen hat, so gewinnt auch das Bild, das er von der Welt entwirft, ein mathematisch-schematisches Gepräge. Der Betrachtungsweise, die sich durch Darwin und Haeckel ausgebildet hat, steht er ablehnend gegenüber. Für die Aufsuchung der Gründe, warum sich ein Wesen aus dem anderen entwickelt, hat er kein Verständnis. Der Mathemathiker stellt doch auch die Gebilde: Dreieck, Viereck, Kreis, Ellipse nebeneinander: warum sollte man sich nicht bei einem ähnlichen schematischen Nebeneinander in der Natur beruhigen? Nicht auf das Werden in der Natur, sondern auf die festen Gestaltungen, welche die Natur herausarbeitet durch Kombination ihrer Kräfte, geht Dühring los, wie der Mathematiker die bestimmten, streng umrissenen Raumgebilde betrachtet. Und Dühring findet es nicht unangemessen, der Natur auch ein zweckvolles Hinarbeiten auf solche feste Gebilde zuzuschreiben. Nicht als bewußtes Wirken, wie es sich beim Menschen ausbildet, stellt sich Dühring dieses zweckvolle Naturstreben vor; aber doch ist es ebenso deutlich in dem Thun der Natur ausgeprägt, wie die übrige Naturgesetzmäßigkeit. — Dührings Ansicht ist also in dieser Beziehung der entgegengesetzte Pol der von Fr. A. Lange vertretenen. Dieser erklärt die höheren Begriffe, namentlich alle, an denen die Phantasie einen Anteil hat, für berechtigte Dichtung; Dühring lehnt alle Dichtung in Begriffen ab, schreibt aber dafür gewissen, ihm unentbehrlichen höheren Ideen, thatsächliche Wirklichkeit zu. Ganz folgerichtig erscheint es daher, wenn Lange die Grundlage der Moral allen in der Wirklichkeit wurzelnden Ideen entziehen will (vergl. oben S. 92f.), und auch, wenn Dühring Ideen, die er im Gebiete der

Sittlichkeit für geltend hält, auch auf die Natur ausdehnt. Er ist eben vollkommen davon überzeugt, daß sich das, was im Menschen und durch den Menschen geschieht, ebenso natürlich abspielt, wie die leblosen Vorgänge. Was also im Menschenleben richtig ist, kann in der Natur nicht falsch sein. Solche Erwägungen wirkten mit, um Dühring zum energischen Gegner der Darwinschen Lehre vom Kampf ums Dasein zu machen. Wenn in der Natur der Kampf Aller gegen Alle die Bedingung der Vervollkommnung wäre, so müßte er es auch im Menschenleben sein. „Eine solche Vorstellung, die sich obenein den Anstrich der Wissenschaftlichkeit giebt, ist das erdenklich Moralwidrigste von allem. Der Charakter der Natur wird auf diese Weise im antimoralischen Sinne gefaßt. Er gilt nicht etwa bloß als gleichgiltig gegen die bessere Menschenmoral, sondern geradezu als übereinstimmend und im Bunde mit derjenigen schlechten Moral, der auch die Gauner huldigen“ (Cursus der Philosophie S. 164). — Was der Mensch als moralische Antriebe empfindet, muß, im Sinne der Dühringschen Lebensanschauung, schon in der Natur veranlagt sein. In der Natur muß ein Hinzielen auf das Moralische beobachtet werden. Wie die Natur andere Kräfte schafft, die sich zweckmäßig zu festen Gebilden kombinieren, so legt sie in den Menschen sympathische Instinkte. Durch sie läßt er sich in seinem Zusammenleben mit den Nebenmenschen bestimmen. Im Menschen setzt sich also auf hoher Stufe die Thätigkeit der Natur fort. Den leblosen mechanischen Kräften schreibt Dühring das Vermögen zu, aus sich selbst, maschinenartig, die Empfindung zu erzeugen. „Die mechanische Kausalität der Naturkräfte wird in der Fundamentalempfindung so zu sagen subjektiviert. Die Thatsache dieses elementaren Subjektivierungsvorgangs kann offenbar nicht weiter erklärt werden; denn irgendwo und unter irgendwelchen Bedingungen muß die bewußtlose Mechanik der Welt zum Gefühl ihrer selbst gelangen“ (Cursus der Philosophie S. 147). Wenn sie aber dazu gelangt, dann beginnt nicht eine neue

Gesetzmäßigkeit, ein Reich des Geistes, sondern es setzt sich nur fort, was schon in der bewußtlosen Mechanik vorhanden war. Diese Mechanik ist somit zwar bewußtlos, aber doch weise, denn „die Erde mit allem, was sie hervorbringt, nebst den außerhalb, namentlich in der Sonne liegenden Ursachen der Lebenserhaltung, sowie überhaupt einschließlich aller Einflüsse, die aus der umgebenden Gesammtwelt stammen, diese ganze Anlage und Einrichtung muß als wesentlich für den Menschen hergestellt, d. h. als mit seinem Wohl in Übereinstimmung gedacht werden" (Cursus der Philosophie S. 177).

*
* *

Es ist Thatsachenfanatismus, wenn Dühring der Natur Gedanken zuschreibt, ja sogar Ziele und moralische Tendenzen, ohne zuzugeben, daß er sie damit idealisiert. Zur Naturerklärung gehören höhere, über das Wirkliche hinausgehende Ideen; solche darf es aber nach Dühring nicht geben; folglich deutet er sie zu Thatsachen um. Ein ähnlicher Thatsachenfanatismus lebte sich in der Weltanschauung J. H. v. Kirchmanns aus, der mit seiner „Philosophie des Wissens" um dieselbe Zeit auftrat (1864) wie Dühring mit seiner „Natürlichen Dialektik". Nur das ist wirklich, was wahrgenommen wird: davon geht Kirchmann aus. Durch seine Wahrnehmung steht der Mensch mit dem Dasein in Verbindung. Alles, was der Mensch nicht aus der Wahrnehmung gewinnt, muß er aus seiner Erkenntnis des Wirklichen ausscheiden. Dies erreicht er, wenn er alles Widerspruchsvolle ablehnt. „Der Widerspruch ist nicht"; dies ist Kirchmanns zweiter Grundsatz neben dem ersten: „Das Wahrgenommene ist."

Die Weltanschauung, die Kirchmann ausbildet, müßte, wenn sie sich selbst richtig verstünde, das Wissen für die überflüssigste Sache in der Welt ansehen. Denn wenn sich alles Dasein in dem erschöpft, was wahrgenommen wird, so kann das Wissen nichts sein als eine begriffliche Wieder-

holung dessen, was auch ohne das Wissen da ist. In der That läßt Kirchmann nur die Gefühle und die Begierden als solche Seelenzustände des Menschen gelten, die ein Dasein für sich haben. Das Wissen setzt er in Gegensatz zu diesen seienden Zuständen der Seele. „Das Wissen bildet zu den zwei andern Zuständen, zu dem Fühlen und Begehren, einen Gegensatz ... Es mag dem Wissen irgend ein geistiger Vorgang, ja vielleicht ein Ähnliches, wie Druck, Spannung, zu Grunde liegen; aber so aufgefaßt ist das Wissen nicht in seinem Wesen gefaßt. Als Wissen, und nur als solches ist es hier zu untersuchen, verbirgt es sein eigenes Sein und macht sich nur zu dem Spiegel eines fremden Seins. Es giebt kein besseres Gleichnis dafür, wie den Spiegel. So wie dieser um so vollkommener ist, je mehr er nicht sich selbst sehen läßt, sondern nur fremdes Sein abspiegelt, so auch das Wissen. Sein Wesen ist dieses reine Spiegeln eines fremden Seins, ohne Beimischung des eigenen seienden Zustandes." Man kann sich allerdings keinen stärkeren Gegensatz gegen die Vorstellungsweise Hegels denken, als diese Anschauung vom Wissen. Während bei Hegel in dem Gedanken, also in dem, was die Seele durch ihre eigene Thätigkeit zu der Wahrnehmung hinzubringt, das Wesen einer Sache zum Vorschein kommt, stellt Kirchmann ein Ideal vom Wissen hin, in dem dieses ein von allen eigenen Zuthaten der Seele befreites Spiegelbild der Wahrnehmungen ist. Einer solchen Vorstellung vom Wissen gegenüber muß man notwendig nach der Berechtigung des Wissens fragen. Man braucht bei einer solchen Frage nicht die veraltete Vorstellung im Hintergrunde zu haben: welchen Zweck hätte dann das Wissen? In dieser veralteten Form wird die Frage gestellt, wenn man mit Dühring sagt: „Das Universum kann eben nur darauf angelegt sein, schließlich überall und in reichster Fülle die Empfindung zu produzieren. Die empfindenden Wesen müssen uns als Zweck jeder kosmischen Entwickelung gelten; denn eine durchgängig bewußtlose Welt wäre eine thörichte Halbheit und so zu sagen eine Schaubühne ohne Spieler und Zu-

schauer." Aber man muß sich fragen: was kann denn den Menschen dazu veranlassen, die ihm als Wahrnehmung abgeschlossen und fertig vorliegende Welt noch einmal in Form eines Spiegelbildes sich aufzubauen? Der Mensch, der die Spiegel-Natur des Wissens durchschaut, würde notwendig sich des Wissens entäußern, weil er sich als thöricht ansehen müßte, wenn er sich mit einer Verdoppelung des schon fertig Vorhandenen belasten wollte. Eine Dame, die sich eines Spiegels bedient, kann sich doch auf den vernünftigen Grund berufen, daß sie sich selbst nicht beschauen kann; die Welt der Wahrnehmung kann man aber ohne Spiegel sehen. — In Kirchmanns Spiegel-Theorie hat die Weltanschauung, die der eigenen Kraft des Denkens kein Vertrauen für die Welterkenntnis entgegenbringt, eine ihrer paradoxesten Blüten getrieben. —

Will man Kirchmanns Stellung im Geistesleben richtig beurteilen, so muß man die großen Schwierigkeiten in Betracht ziehen, die zur Zeit seines Auftretens jemand fand, der den Trieb in sich hatte, ein selbständiges Weltanschauungsgebäude aufzurichten. Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse, die einen tiefgehenden Einfluß auf die Weltanschauungsentwickelung haben mußten, waren noch jung. Ihr Zustand reichte gerade hin, um den Glauben an die klassische, idealistische Weltanschauung zu erschüttern, die ihr stolzes Gebäude ohne die Hilfe der neueren Naturwissenschaft hatte aufführen müssen. Nicht leicht aber war es, der Fülle der Einzelergebnisse gegenüber in neuer Form zu orientierenden Grundgedanken zu kommen. Man verlor in weiten Kreisen den Faden, der von der wissenschaftlichen Thatsachen-Kenntnis zu einer befriedigenden Gesamtanschauung der Welt führte. Eine gewisse Ratlosigkeit in Weltanschauungsfragen bemächtigte sich Vieler. Das Verständnis für einen Gedankenschwung, wie sich ein solcher in der Anschauung Hegels ausgelebt hatte, war kaum mehr zu finden. Nur ganz vereinzelt waren die Persönlichkeiten, die eines solchen Verständnisses fähig waren. Einer der besten ist der früh verstorbene Paul Asmus, der 1873 eine Schrift ver-

öffentlichte: „Das Ich und das Ding an sich.“ Er zeigt, wie in der Art, in der Hegel das Denken und die Ideenwelt ansah, ein Verhältnis des Menschen zum Wesen der Dinge zu gewinnen ist. Er setzt in scharfsinniger Weise auseinander, daß im Denken des Menschen nicht etwas Wirklichkeitsfremdes, sondern etwas Lebensvolles, Urwirkliches gegeben ist, in das man sich nur zu versenken braucht, um zum Wesen des Daseins zu kommen. Er stellte in lichtvoller Weise den Gang dar, den die Weltanschauungsentwickelung genommen hat, um von Kant, der das „Ding an sich“ als etwas dem Menschen Fremdes, Unzugängliches angesehen hatte, zu Hegel zu kommen, welcher meinte, daß der Gedanke nicht nur sich selbst als ideelle Wesenheit, sondern auch das „Ding an sich“ umspanne. Solche Stimmen fanden aber kaum Gehör. In Hegelscher Art zu denken, hatte man verlernt. Am schärfsten kam diese Verständnislosigkeit in dem Ruf zum Ausdruck, der seit Eduard Zellers Heidelberger Universitätsrede „Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie“ in einer gewissen philosophischen Strömung beliebt wurde: „Zurück zu Kant.“ Die teils unbewußten, teils bewußten Vorstellungen, die zu diesem Ruf führten, sind etwa diese: Die Naturwissenschaft hat das Vertrauen zu dem selbständigen Denken erschüttert, das von sich aus zu den höchsten Daseinsfragen vordringen will. Wir können uns aber doch bei den bloßen naturwissenschaftlichen Ergebnissen nicht beruhigen. Denn sie führen über die Außenseite der Dinge nicht hinweg. Es muß hinter dieser Außenseite noch verborgene Daseinsgründe geben. Hat ja doch die Naturwissenschaft selbst gezeigt, daß die Welt der Farben, Töne u. s. w., die uns umgiebt, nicht eine Wirklichkeit draußen in der objektiven Welt ist, sondern daß sie hervorgebracht ist durch die Einrichtung unserer Sinne und unseres Gehirns. (Vgl. oben S. 71 ff.) Man muß also die Fragen stellen: Inwiefern weisen die naturwissenschaftlichen Ergebnisse über sich selbst hinaus zu höheren Aufgaben? Welches ist das Wesen unseres Erkennens? Kann dieses Erkennen zur

Lösung dieser höheren Aufgaben führen? Kant hatte in eindringender Weise solche Fragen gestellt. Man wollte sehen, wie er es gemacht hat, um ihnen gegenüber Stellung zu nehmen. Man wollte in aller Schärfe seine Gedankengänge nachdenken, um durch Fortführung seiner Ideen, durch Vermeidung seiner Irrtümer einen Ausweg aus der Ratlosigkeit zu finden.

Kirchmann suchte den einfachsten, den nüchternsten Ausgang aus der Wirrnis. Er sagte: Das Sein als solches bleibt draußen; das Wissen kann von diesem Sein in seiner ureigenen Form nichts aufnehmen; es spiegelt nur in Gedankenform des Sein ab. — Nicht so leicht wurden Andere mit der Frage fertig. Eine lange Reihe von Denkern mühte sich ab, von Kantschen Ausgangspunkten aus zu irgend einem Ziele zu kommen. Die bedeutendsten unter ihnen sind Hermann Cohen (geb. 1842), Otto Liebmann (geb. 1840), Wilhelm Windelband (geb. 1848), Johannes Volkelt (geb. 1848), Benno Erdmann (geb. 1851). Es ist viel Scharfsinn in den Schriften dieser Männer zu finden. Eine große Arbeit ist daran gewendet worden, die Natur und Tragweite der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu untersuchen. Wie wenig Spannkraft des Denkens aber die ganze Richtung gezeitigt hat, das zeigt sich wohl am besten an Johannes Volkelt, der ganz in ihr lebt, auch selbst ein gründliches Werk über „Kants Erkenntnistheorie“ (1879) geliefert hat, und der aus dieser Strömung heraus ein Buch über „Erfahrung und Denken“ (1885) geschrieben hat, in dem alle diese Vorstellungsart bestimmenden Fragen eindringlich erörtert werden. Volkelt hat 1884 beim Antritt seines Lehramtes in Basel eine Rede gehalten, welche die völlige Mutlosigkeit, die Ergebnislosigkeit des erneuerten Kantianismus geradezu als Programm einer neuen Weltanschauung proklamiert. Nach seiner Ansicht trägt alles Denken, das über die Ergebnisse der einzelnen Thatsachenwissenschaften hinausgeht, den „unruhigen Charakter des Suchens und Nachspürens, des Probierens, Abwehrens und Zugestehens an sich; es ist ein

Vorwärtsgehen, das doch wieder teilweise zurückweicht; ein Nachgeben, das doch wieder bis zu einem gewissen Grade zugreift." (Volkelt. Über die Möglichkeit der Metaphysik. Hamburg und Leipzig. 1884.) — Noch trostloser erscheint das Philosophieren Otto Liebmanns. Dieser Persönlichkeit fehlt es gewiß nicht an Scharfsinn. Seine Schriften „Zur Analysis der Wirklichkeit" (1876), „Gedanken und Thatsachen" (1882), „Klimax der Theorien" (1884) sind wahre Musterbeispiele philosophischer Kritik. Ein ätzender Verstand deckt da in genialischer Weise Widersprüche in den Gedankenwelten auf, zeigt Halbheiten in sicher erscheinenden Urteilen und rechnet gründlich den einzelnen Wissenschaften vor, was sie Unbefriedigendes enthalten, wenn ihre Ergebnisse vor ein höchstes Denktribunal gestellt werden. Aber über ein solches Zersetzen kommt Otto Liebmann nicht hinaus. Er rechnet z. B. dem Darwinismus seine Widersprüche vor; er zeigt seine nicht ganz begründeten Annahmen und seine Gedankenlücken. Er sagt, daß etwas da sein muß, was über die Widersprüche hinwegführt, was die Lücken ausfüllt, was die Annahmen begründet. Aber er findet selbst gar nichts, was zu allen diesen Aufgaben geeignet ist. Liebmann schließt einmal die Betrachtung, die er der Natur der Lebewesen widmet, mit den Worten: „Der Umstand, daß Pflanzensamen trotz äonenlangen Trockenliegens seine Keimfähigkeit nicht verliert, daß z. B. in ägyptischen Mumiensärgen aufgefundene Weizenkörner, nachdem sie Jahrtausende hindurch hermetisch begraben gewesen sind, heute in feuchten Acker gesäht, aufs vortrefflichste gedeihen; daß ferner Rädertierchen und andere Infusorien, die man ganz vertrocknet aus der Dachrinne aufgesammelt hat, bei Befeuchtung mit Regenwasser neu belebt umherwimmeln; ja daß Frösche und Fische, die im gefrierenden Wasser zu festen Eisklumpen erstarrt sind, bei sorgfältigem Auftauen das verlorene Leben wiedergewinnen; — dieser Umstand läßt ganz entgegengesetzte Deutungen zu .... Kurz: Jedes kategorische Absprechen in dieser Angelegenheit wäre plumper Dogmatismus. Daher brechen

wir hier ab." Dieses „Daher brechen wir hier ab" ist im Grunde, wenn auch nicht dem Worte, so dem Sinne nach, der Schlußgedanke jeder Liebmannschen Betrachtung. Ja, es ist das Schlußergebnis des ganzen erneuerten Kantianismus. — Die Bekenner dieser Richtung kommen nicht darüber hinaus, daß sie die Dinge in ihr Bewußtsein aufnehmen, daß also alles, was sie sehen, hören u. s. w. nicht draußen in der Welt, sondern drinnen in ihnen selbst ist; und daß sie folglich über das, was draußen ist, nichts ausmachen können. Vor mir steht ein Tisch, sagt sich der Neukantianer. Doch nein, das scheint nur so. Nur wer naiv ist in Bezug auf Weltanschauungsfragen, kann sagen: Außer mir ist ein Tisch. Wer die Naivität abgelegt hat, sagt sich: Irgend etwas Unbekanntes macht auf mein Auge einen Eindruck, dieses Auge und mein Gehirn machen aus diesem Eindruck eine braune Empfindung. Und weil ich die braune Empfindung nicht nur in einem einzigen Punkte habe, sondern mein Auge hinschweifen lassen kann über eine Fläche und über vier säulenartige Gebilde, so formt sich mir die Braunheit zu einem Gegenstand, der eben der Tisch ist. Und wenn ich den Tisch berühre, so leistet er mir Widerstand. Er macht einen Eindruck auf meinen Tastsinn, den ich dadurch ausdrücke, daß ich dem vom Auge geschaffenen Gebilde eine Härte zuschreibe. Ich habe also auf Anlaß irgend eines „Dinges an sich", das ich nicht kenne, aus mir heraus den Tisch geschaffen. Der Tisch ist meine Vorstellung. Er ist nur in meinem Bewußtsein. Volkelt stellt diese Ansicht an den Beginn seines Buches über „Kants Erkenntnistheorie": „Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zu deutlichem Bewußtsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, daß unser Wissen sich zunächst auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deshalb vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreißen. Dagegen ist das Wissen, das über mein Vor-

stellen — ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, sodaß alles psychische Geschehen darunter fällt — hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher muß zu Beginn des Philosophierens alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden." Otto Liebmann verwendet diesen Gedanken sogar dazu, die Behauptung zu verteidigen: Der Mensch könne ebensowenig wissen, ob die von ihm vorgestellten Dinge außerhalb seines Bewußtseins nicht seien, wie er wissen könne, ob sie seien. „Gerade deshalb, weil in der That kein vorstellendes Subjekt aus der Sphäre seines subjektiven Vorstellens hinauskann; gerade deshalb, weil es nie und nimmermehr mit Überspringung des eigenen Bewußtseins, unter Emancipation von sich selber, dasjenige zu erfassen und zu konstatieren im Stande ist, was jenseits und außerhalb seiner Subjektivität existieren oder nicht existieren mag; gerade deshalb ist es ungereimt, behaupten zu wollen, daß das vorgestellte Objekt außerhalb der subjektiven Vorstellung nicht da sei." (O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 28.)

Sowohl Volkelt wie Liebmann sind aber doch bemüht, nachzuweisen, daß der Mensch innerhalb seiner Vorstellungswelt etwas vorfindet, was nicht bloß beobachtet, wahrgenommen, sondern zu dem Wahrgenommenen hinzugedacht ist, und was auf das Wesen der Dinge wenigstens hindeutet. Volkelt ist der Ansicht, daß es eine Thatsache innerhalb des Vorstellungslebens selbst giebt, die hinausweist über das bloße Vorstellungsleben, auf etwas, was außerhalb dieses Vorstellungslebens liegt. Diese Thatsache ist die, daß sich gewisse Vorstellungen dem Menschen mit logischer Notwendigkeit aufdrängen. „Die unmittelbare Erfahrung läßt uns in der That erleben, daß gewisse Begriffsverknüpfungen eine höchst eigentümliche Nötigung bei sich führen, welche von allen andern Arten der Nötigung, von denen Vorstellungen begleitet sind, wesentlich unterschieden ist. Diese Nötigung zwingt uns, gewisse Begriffe nicht nur als in dem bewußten Vorstellen notwendig zu-

sammen gehörig zu denken, sondern auch eine entsprechende objektive, unabhängig von den bewußten Vorstellungen existierende notwendige Zusammengehörigkeit anzunehmen. Und ferner zwingt uns diese Nötigung nicht etwa in der Weise, daß sie uns sagte, es wäre, falls das von ihr Vorgeschriebene nicht stattfände, um unsere moralische Befriedigung oder um unser inneres Glück, unser Heil u. s. w. geschehen, sondern ihr Zwang enthält dies, daß das objektive Sein sich in sich selbst aufheben, seine Existenzmöglichkeit verlieren müßte, wenn das Gegenteil von dem, was sie vorschreibt, bestehen sollte. Das Ausgezeichnete dieses Zwanges besteht also darin, daß der Gedanke, es soll das Gegenteil der sich uns aufdrängenden Notwendigkeit existieren, sich uns unmittelbar als eine Forderung, daß sich die Realität gegen ihre Existenzbedingungen empören solle, kundthut. Wir bezeichnen bekanntlich diesen eigentümlichen unmittelbar erlebten Zwang als logischen Zwang, als Denknotwendigkeit. Das logisch Notwendige offenbart sich uns unmittelbar als ein Ausspruch der Sache selbst. Und zwar ist es die eigentümliche sinnvolle Bedeutung, die vernunftvolle Durchleuchtung, die alles Logische enthält, wodurch mit unmittelbarer Evidenz für die sachliche, reale Geltung der logischen Begriffsverknüpfungen gezeugt wird.“ (Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 2087.) Und Otto Liebmann legt gegen das Ende seiner Schrift „Die Klimax der Theorien“ das Bekenntnis ab, daß, seiner Ansicht nach, das ganze Gedankengebäude menschlicher Erkenntnis, vom Erdgeschoß der Beobachtungswissenschaft bis in die luftigsten Regionen höchster Weltanschauungshypothesen durchzogen ist von Gedanken, die über die Wahrnehmung hinausweisen, und daß die „Wahrnehmungsbruchstücke erst nach Maßgabe bestimmter Verfahrungsarten des Verstandes durch außerordentlich viel Nichtbeobachtetes ergänzt, verbunden, in fester Ordnung zusammengereiht werden müssen.“ Wie kann man aber dem menschlichen Denken die Fähigkeit absprechen, aus sich heraus, durch eigene Thätigkeit etwas

zu erkennen, wenn es schon zur Ordnung der beobachteten Wahrnehmungsthatsachen diese seine eigene Thätigkeit zu Hilfe rufen muß? Der Neukantianismus ist in einer sonderbaren Lage. Er möchte innerhalb des Bewußtseins, innerhalb des Vorstellungslebens bleiben, muß sich aber gestehen, daß er in diesem „Innerhalb“ keinen Schritt machen kann, der ihn nicht links und rechts hinausführte.

* * *

Trotzdem die Anschauung, daß die Beobachtungswelt nur menschliche Vorstellung ist, sich selbst auslöschen muß, wenn sie richtig verstanden wird, sind ihre Bekenner zahlreich. Sie wird in den verschiedensten Schattierungen im Laufe der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts immer wiederholt. Ernst Laas (1837—1885) vertritt energisch den Standpunkt, daß nur positive Wahrnehmungsthatsachen innerhalb der Erkenntnis verarbeitet werden dürfen. Aloys Riehl (geb. 1844) erklärt, weil er von derselben Grundanschauung ausgeht, daß es überhaupt keine allgemeine Weltanschauung geben könne, sondern daß alles, was über die einzelnen Wissenschaften hinausgeht, nichts anderes sein dürfe, als eine Kritik der Erkenntnis. Erkannt wird nur in den einzelnen Wissenschaften; die Philosophie hat die Aufgabe, zu zeigen, wie erkannt wird, und darüber zu wachen, daß das Denken nur ja nichts in das Erkennen einmische, was sich durch die Thatsachen nicht rechtfertigen lasse. Am radikalsten ist Richard Wahle in seinem Buche „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende“ vorgegangen (1894). Er sondert in der denkbar scharfsinnigsten Weise aus der Erkenntnis alles aus, was durch den menschlichen Geist zu den „Vorkommnissen“ der Welt hinzugebracht ist. Zuletzt steht dieser Geist da in dem Meere der vorüberflutenden Vorkommnisse, sich selbst in diesem Meere als ein solches Vorkommnis schauend, und nirgends einen Anhaltspunkt findend, sich über die Vorkommnisse sinnvoll aufzuklären. Dieser Geist müßte ja seine eigene Kraft an-

spannen, um von sich aus die Vorkommnisse zu ordnen. Aber dann ist es ja er selbst, der diese Ordnung in die Natur bringt. Wenn er etwas über das Wesen der Vorkommnisse sagt, dann hat er es nicht aus den Dingen, sondern aus sich genommen. Er könnte das nur, wenn er sich zugestände, daß in seinem eigenen Thun etwas Wesenhaftes sich abspiele, wenn er annehmen dürfte, daß es auch für die Dinge etwas bedeutet, wenn er etwas sagt. Dieses Vertrauen darf im Sinne der Weltanschauung Wahles der Geist nicht haben. Er muß die Hände in den Schoß legen und zusehen, was um ihn und in ihm abflutet; und er prellte sich selbst, wenn er auf eine Anschauung etwas gäbe, die er sich über die Vorkommnisse bildet. „Was könnte der Geist, der, ins Weltgehäuse spähend und in sich die Fragen nach dem Wesen und dem Ziele des Geschehens herumwälzte, endlich als Antwort finden? Es ist ihm widerfahren, daß er, wie er so scheinbar im Gegensatze zur umgebenden Welt dastand, sich auflöste und in einer Flucht von Vorkommnissen mit allen Vorkommnissen zusammenfloß. Er „wußte“ nicht mehr die Welt; er sagte, ich bin nicht sicher, daß Wissende da sind, sondern Vorkommnisse sind da schlechthin. Sie kommen freilich in solcher Weise, daß der Begriff eines Wissens vorschnell, ungerechtfertigt entstehen konnte. . . . . Und „Begriffe“ huschten empor, um Licht in die Vorkommnisse zu bringen, aber es waren Irrlichter, Seelen der Wünsche nach Wissen, erbärmliche, in ihrer Evidenz nichtssagende Postulate einer unausgefüllten Wissensform. Unbekannte Faktoren müssen im Wechsel walten. Über ihre Natur war Dunkel gebreitet. Vorkommnisse sind der Schleier des Wahrhaften...“ Wahle schließt sein Buch, das die „Vermächtnisse“ der Philosophie an die einzelnen Wissenschaften darstellen soll, an Theologie, Physiologie, Ästhetik und Staatspädagogik, mit den Worten: „Möge die Zeit anbrechen, in der man sagen wird, einst war Philosophie.“

Wahles Buch ist eines der bedeutsamsten Symptome der Weltanschauungsentwickelung im neunzehnten Jahr-

hundert. Die Vertrauenlosigkeit gegenüber dem Erkennen, die von Kant ihren Ausgangspunkt nimmt, endet mit dem vollständigen Bankerott an aller Weltanschauung. Wie sehr hatte doch Hegel Recht, als er davon sprach, daß das Nachdenken über die Fähigkeit des Erkennens im Sinne Kants dem Streben gleiche, Schwimmen zu lernen, ohne ins Wasser zu gehen. Über das Erkennen wird man sich eben nur klar, wenn man sich wirklich entschließt, kühnlich an die Dinge dieser Welt heranzutreten, wenn man seine Denkkraft es zunächst mit dem aufnehmen läßt, was uns die Welt darbietet. Wer, ohne sich in den Fluß des wirklichen Erkennens zu stürzen, an der Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnis-Tragweite herumkritisiert, der übt eine Thätigkeit mit untauglichen Mitteln aus. Denn auch, was das Erkennen bedeutet, kann nur durch das Erkennen erschaut werden. Man muß also auch zu der Vorstellung der Erkenntnis schon das Vertrauen in die Erkenntnis mitbringen. Dieses Vertrauen zu haben, ist erstes Erfordernis einer Weltanschauung. Wie es zu erlangen ist, worauf es beruht, das zu wissen, davon ist der Neukantianismus so weit wie möglich entfernt.

Moderne idealistische Weltanschauungen.

Durch drei Denkerköpfe ist in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die naturwissenschaftliche Vorstellungsart mit den idealistischen Traditionen aus der ersten Jahrhunderthälfte dreimal zu Weltanschauungen verschmolzen worden, die eine scharfe individuelle Physiognomie tragen, durch Hermann Lotze (1817—1881), Gustav Theodor Fechner (1801—1887) und Eduard von Hartmann (geb. 1842).

Will man Lotze und Fechner verstehen, so muß man sich gewissermaßen ganz mit ihnen isolieren. Man muß sich mit ihnen abseits stellen von dem Strome moderner Gedankenentwickelung und nichts an sein Ohr kommen lassen von sonstigen Zeitanschauungen. Denn beide gehen auch abseits ihre Wege, fast eigensinnig überhörend, was um sie herum vorgeht. Es tönt etwas zeitfremdes aus ihren Meinungen heraus. Und doch sind beide von der mächtigsten Triebfeder der Zeit, von der Naturwissenschaft, ausgegangen, ja, waren selbst Naturforscher. Lotze trat in seiner 1842 veröffentlichten Arbeit über „Leben und Lebenskraft" (in R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie) mit Entschiedenheit gegen den Glauben auf, daß in den Lebewesen eine besondere Kraft, die Lebenskraft, vorhanden sei, und verteidigte den Gedanken, daß die Lebenserscheinungen nur durch komplizierte Vorgänge von der Art zu erklären sind, wie sie sich auch in der leblosen Natur abspielen. Er stellte sich in dieser Beziehung also durchaus auf die Seite der fortschreitenden Naturwissenschaft, die den alten

Gegensatz zwischen dem Leblosen und dem Lebendigen zu überbrücken suchte. Im Sinne eines solchen Gesichtspunktes sind seine Werke gehalten, die naturwissenschaftliche Dinge behandeln: seine „Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften“ (1842) und „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens“ (1851). Fechner lieferte in seinen „Elementen der Psychophysik“ (1860) und in seiner „Vorschule der Ästhetik“ (1876) Werke, die den Geist streng naturwissenschaftlicher Vorstellungsart in sich tragen, und zwar auf Gebieten, die vor ihm fast ausnahmlos im Sinne einer idealistischen Denkweise bearbeitet worden waren. Lotze und Fechner hatten aber das entschiedene Bedürfnis, über die naturwissenschaftliche Betrachtungsart hinaus, sich eine idealistische Gedankenwelt zu erbauen. Lotze wurde zu einer solchen durch die Beschaffenheit seines Gemütes gedrängt, das von ihm nicht nur ein denkendes Verfolgen der natürlichen Gesetzmäßigkeit in der Welt forderte, sondern das ihn in allen Dingen und Vorgängen Leben und Innerlichkeit von der Art suchen ließ, wie sie der Mensch selbst in seiner Brust empfindet. Er will „beständig gegen die Vorstellungen streiten, die von der Welt nur die eine und geringere Hälfte kennen wollen, nur das Entfalten von Thatsachen zu neuen Thatsachen, von Formen zu neuen Formen, aber nicht die beständige Wiederverinnerlichung all dieses Äußerlichen zu dem, was in der Welt allein Wert hat und Wahrheit, zu der Seligkeit und Verzweiflung, der Bewunderung und dem Abscheu, der Liebe und dem Haß, zu der fröhlichen Gewißheit und der zweifelnden Sehnsucht, zu all dem namenlosen Hangen und Bangen, in welchem das Leben verläuft, das allein Leben zu heißen verdient.“ Lotze hat wie so viele das Gefühl, daß unser Bild der Natur kalt und nüchtern wird, wenn wir in dasselbe nicht Vorstellungen hineintragen, die der menschlichen Seele entnommen sind. (Vgl. oben S. 34.) Was bei Lotze eine Folge seiner Gemüts-Anlage ist, das erscheint bei Fechner als Ergebnis einer reich entwickelten Phantasie, die so wirkt, daß sie von

einer logischen Erfassung der Dinge stets zu einer poesievollen Auslegung derselben führt. Er kann nicht als naturwissenschaftlicher Denker bloß die Entstehungsbedingungen des Menschen suchen, und die Gesetze, die diesen nach einer gewissen Zeit wieder sterben lassen. Ihm werden Geburt und Tod zu Ereignissen, die seine Phantasie zu einem Leben vor der Geburt und zu einem solchen nach dem Tode leiten. „Der Mensch — so führt Fechner in dem „Büchlein vom Leben nach dem Tode" aus — lebt auf der Erde nicht einmal, sondern dreimal. Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechselung zwischen Schlaf und Wachen. Die Dritte ein ewiges Wachen. — Auf der ersten Stufe lebt der Mensch einsam im Dunkel; auf der zweiten lebt er gesellig und gesondert neben und zwischen Andern in einem Lichte, das ihm die Oberfläche abspiegelt, auf der dritten verflicht sich sein Leben mit dem von andern Geistern zu einem höhern Leben in dem höchsten Geiste, und er schaut in das Wesen der endlichen Dinge. — Auf der ersten Stufe entwickelt sich der Körper aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die zweite; auf der zweiten entwickelt sich der Geist aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die dritte; auf der dritten entwickelt sich der göttliche Keim, der in jedes Menschen Geiste liegt, und schon hier in ein für uns dunkles, für den Geist der dritten Stufe tageshelles, Jenseits durch Ahnung, Glaube, Gefühl und Instinkt des Genius über den Menschen hinausweist. — Der Übergang von der ersten zur zweiten Lebensstufe heißt Geburt; der Übergang von der zweiten zur dritten heißt Tod."

Lotze hat eine Auslegung der Welterscheinungen, wie sie den Bedürfnissen seines Gemütes entspricht, in seinem Werke „Mikrokosmos" (1856—64) und in seinen Schriften „Drei Bücher der Logik" (1874) und „Drei Bücher der Metaphysik" (1879) gegeben. Sein Verfahren stellt sich dar als ein Verfolgen der streng natürlichen Gesetzmäßigkeit in der Welt, und ein nachheriges Zurechtlegen dieser Gesetzmäßigkeit im Sinne einer idealen, harmonischen, seelen-

vollen Ordnung und Wirksamkeit des Weltgrundes. Wir sehen ein Ding auf das andere wirken; aber das erstere könnte das zweite gar nicht zu einer Wirkung vermögen, wenn nicht eine ursprüngliche Verwandschaft und Einheit zwischen den beiden bestünde. Dem zweiten Dinge müßte es gleichgültig bleiben, was das erste vollbringt, wenn es nicht die Fähigkeit hätte, im Sinne dessen, was das erste will, sein eigenes Thun einzurichten. Eine Kugel kann durch eine andere, von der sie gestoßen wird, nur dann zu einer Bewegung veranlaßt werden, wenn sie gewissermaßen der anderen mit Verständnis entgegenkommt, wenn in ihr dasselbe Verständnis von Bewegung ist wie in der ersten. Die Bewegungsfähigkeit ist etwas, was sowohl in der einen wie in der andern Kugel als ihr Gemeinsames enthalten ist. Alle Dinge und Vorgänge müssen ein solches Gemeinsames haben. Daß wir sie als Dinge und Vorkommnisse wahrnehmen, die von einander getrennt sind, rührt daher, daß wir bei unserer Beobachtung nur ihre Außenseite kennen lernen; könnten wir in ihr Inneres sehen, so erschiene uns das, was sie nicht trennt, sondern zu einem großen Weltganzen verbindet. Nur ein Wesen giebt es für uns, das wir nicht bloß von außen, sondern von innen kennen, das wir nicht nur anschauen, sondern in das wir hineinschauen können. Das ist unsere eigene Seele, das Ganze unserer geistigen Persönlichkeit. Weil aber alle Dinge in ihrem Innern ein Gemeinsames aufweisen müssen, so muß ihnen allen auch mit unserer Seele das gemeinsam sein, was deren innersten Kern ausmacht. Wir dürfen daher uns das Innere der Dinge ähnlich der Beschaffenheit unserer eigenen Seele vorstellen. Und der Weltgrund, der als das Gemeinsame aller Dinge waltet, kann von uns nicht anders gedacht werden, denn als eine umfassende Persönlichkeit, nach dem Bilde unserer eigenen Persönlichkeit. „Der Sehnsucht des Gemütes, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen. So sehr ist sie davon über-

zeugt, daß lebendige, sich selbst besitzende und sich genießende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist, so sehr von stiller Geringschätzung gegen alles anscheinend leblose Dasein erfüllt, daß wir stets die beginnende Religion in ihren mythenbildenden Anfängen beschäftigt finden, die natürliche Wirklichkeit zur geistigen zu verklären, nie hat sie dagegen ein Bedürfnis empfunden, geistige Lebendigkeit auf blinde Realität als festeren Grund zurückzuführen." Und seine eigene Empfindung gegenüber den Dingen der Natur kleidet Lotze in die Worte: „Ich kenne sie nicht, die toten Massen, von denen ihr redet; mir ist alles Leben und Regsamkeit und auch die Ruhe und der Tod nur dumpfer vorübergehender Schein rastlosen inneren Webens." Und wenn die Naturvorgänge, wie sie in der Beobachtung erscheinen, nur solch ein dumpfer vorübergehender Schein sind, so kann auch ihr tiefstes Wesen nicht in dieser der Beobachtung vorliegenden Gesetzmäßigkeit, sondern in dem „rastlosen Weben" der sie alle beseeligenden Gesamtpersönlichkeit, in deren Zielen und Zwecken gesucht werden. Lotze stellt sich daher vor, daß sich in allem natürlichen Wirken ein von einer Persönlichkeit gesetzter moralischer Zweck zum Ausdrucke bringt, dem die Welt zustrebt. Die Naturgesetze sind der äußere Ausdruck einer allwaltenden ethischen Gesetzmäßigkeit der Welt. Lotze gelangt auf einem Umwege durch die Naturwissenschaft zu der Weltanschauung, von der Ernst Haeckel sagt, sie vergleiche die Weltschöpfung und Weltregierung Gottes mit den Kunstschöpfungen eines sinnreichen Technikers und mit der Staatsregierung eines weisen Herrschers. Es steht mit dieser ethischen Auslegung der Welt vollkommen im Einklang, was Lotze über das Fortleben der menschlichen Seele nach dem Tode vorbringt: „Kein anderer Gedanke steht uns außer der allgemeinen idealistischen Überzeugung zu Gebote: fortdauern werde jedes Geschaffene, dessen Fortdauer zu dem Sinne der Welt gehört; vergehen werde alles, dessen Wirklchkeit nur in einer vorübergehenden Phase des Weltlaufs seine berechtigte Stelle

hatte. Daß dieser Grundsatz keine weitere Anwendung in menschlichen Händen gestatte, bedarf kaum der Erwähnung; wir kennen sicher die Verdienste nicht, die dem einen Wesen Anspruch auf ewiges Bestehen erwerben können, noch die Mängel, die ihn anderen versagen.“ (Drei Bücher der Metaphysik, § 245.) Es sind also Verdienste, demnach ein moralischer Zug der Seele, die dieser den Anspruch auf Fortdauer geben können.

*　　　*
*

In dem Schriftchen „Vom Leben nach dem Tode“ spricht sich Fechner über das Verhältnis des Menschen zur Welt aus. „Was sieht der Anatom, wenn er in das Gehirn des Menschen blickt? Ein Gewirr von weißen Fasern, dessen Sinn er nicht enträtseln kann. Und was siehts in sich selbst? Eine Welt von Licht, Tönen, Gedanken, Erinnerungen, Phantasien, Empfindungen von Liebe und von Haß. So denke dir das Verhältnis dessen, was du, äußerlich der Welt gegenüberstehend, in ihr siehst, und was sie in sich selbst sieht, und verlange nicht, daß beides, das Äußere und Innere, sich im Ganzen der Welt mehr ähnlich sehe, als in dir, der nur ihr Teil. Und nur daß du ein Teil von dieser Welt bist, läßt dich auch einen Teil von dem, was sie in sich sieht, in dir sehen.“ Fechner stellt sich vor, daß der Weltgeist zu der Weltmaterie dasselbe Verhältnis habe wie der Menschengeist zum Menschenkörper. Er sagt sich nun: der Mensch spricht von sich, wenn er von seinem Körper spricht; und er spricht auch von sich, wenn er von seinem Geiste redet. Der Anatom, der das Gewirr der Gehirnfasern untersucht, hat das Organ vor sich, dem einst Gedanken und Phantasien entsprungen sind. Als der Mensch noch lebte, dessen Gehirn der Anatom betrachtet, standen vor seiner Seele nicht die Gehirnfasern und ihre körperliche Thätigkeit, sondern eine Welt von Vorstellungen. Was ändert sich nun, wenn statt des Menschen, der in seine Seele blickt, der Anatom in das

Gehirn, das körperliche Organ dieser Seele, schaut? Ist es nicht dasselbe Wesen, derselbe Mensch, der in dem einem und in dem andern Falle betrachtet wird? Das Wesen, meint Fechner, sei dasselbe, nur der Standpunkt des Beobachters habe sich geändert. Der Anatom sieht sich von außen an, was der Mensch früher von innen angesehen hat. Es ist, wie wenn man einen Kreis einmal von außen, einmal von innen ansieht. Im ersten Fall erscheint er erhaben, im zweiten hohl. Beide Male ist es derselbe Kreis. So ist es auch mit dem Menschen: sieht er sich selbst von innen an, so ist er Geist; sieht ihn der Naturforscher von außen an, so ist er Körper, Materie. Man braucht also im Sinne der Fechnerschen Vorstellungsart nicht nachzudenken, wie Körper und Geist aufeinander wirken. Denn beides sind gar nicht zwei verschiedene Wesen; sie sind eines und dasselbe. Sie stellen sich nur als verschieden dar, wenn man sie von verschiedenen Standorten aus beobachtet. Im Menschen sieht Fechner einen Körper, der Geist zugleich ist. — Von diesem Gesichtspunkte aus ergiebt sich für Fechner die Möglichkeit, sich die ganze Natur geistig, beseelt vorzustellen. Bei sich selbst ist der Mensch in der Lage, das Körperliche von innen anzuschauen, also die Innenseite unmittelbar als Geistiges zu erkennen. Liegt nun nicht der Gedanke nahe, daß alles Körperliche, wenn es von innen angeschaut werden könnte, als Geistiges erschiene? Die Pflanze können wir nur von außen sehen. Ist es nicht aber möglich, daß auch sie, von innen angeschaut, sich als Seele erwiese? Diese Vorstellung wuchs sich in Fechners Phantasie zur Überzeugung aus. Alles Körperliche ist zugleich ein Geistiges. Das kleinste Materielle ist beseelt. Und wenn sich die materiellen Teile zu vollkommeneren materiellen Körpern aufbauen, so ist dieser Vorgang nur ein von außen angesehener; ihm entspricht ein innerer, der sich als Zusammensetzung von Einzelseelen zu vollkommeneren Gesamtseelen darstellen würde, wenn man ihn betrachten könnte. Wäre jemand im Stande, das körperliche Getriebe auf unserer Erde mit den auf ihr

allgemeinen Idee der Menschheit entsprechen. Der Mensch beurteilt sich sittlich so, daß er sich fragt: entsprechen meine Handlungen als Einzelner dem, was dem Wesen des Allgemein-Menschlichen angemessen ist? Denn Feuerbach sagt: „Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini deus est. Die Ethik ist an und für sich eine göttliche Macht. Die moralischen Verhältnisse sind durch sich wahrhaft religiöse Verhältnisse. Das Leben ist überhaupt in seinen wesentlichen substantiellen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur. Alles Richtige, Wahre, Gute hat überall seinen Heiligungsgrund in sich selbst, in seinen Eigenschaften. Heilig ist und sei die Freundschaft, heilig das Eigentum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst." Es giebt also allgemein-menschliche Mächte; die Ethik ist eine solche. Sie ist heilig an und für sich selbst; ihr hat sich das Individuum zu fügen. Dieses Individuum soll nicht wollen, was es von sich aus will; sondern, was im Sinne der heiligen Ethik liegt. Es ist von der Ethik besessen. Stirner charakterisiert diese Ansicht: „Für den Gott des Einzelnen ist nun der Gott Aller, nämlich „der Mensch" erhöht worden: „es ist ja unser Aller höchstes, Mensch zu sein." Da aber niemand ganz das werden kann, was die Idee „Mensch" besagt, so bleibt der Mensch dem Einzelnen ein erhabenes Jenseits, ein unerreichtes höchstes Wesen, ein Gott." Ein solch höchstes Wesen ist aber auch das Denken, das die Kritik als Weltanschauung zum Gott gemacht hat. Stirner kann daher auch vor ihm nicht Halt machen. „Der Kritiker fürchtet sich, dogmatisch zu werden oder Dogmen aufzustellen. Natürlich, er würde dadurch ja zum Gegensatz des Kritikers, zum Dogmatiker, er würde, wie er als Kritiker gut ist, nun böse, u. s. w. — „Nur kein Dogma!", das ist sein Dogma. Denn es bleibt der Kritiker mit dem Dogmatiker auf ein und demselben Boden, dem der Gedanken. Gleich dem letzteren

geht er stets von einem Gedanken aus, aber darin weicht er ab, daß er's aufgiebt, den prinzipiellen Gedanken im Denkprozesse zu erhalten, ihn also nicht stabil werden läßt. Er macht nur den Denkprozeß gegen die Denkgläubigkeit, den Fortschritt im Denken gegen den Stillstand in demselben geltend. Vor der Kritik ist kein Gedanke sicher, da sie das Denken oder der denkende Geist selber ist .... Ich bin kein Gegner der Kritik, d. h. ich bin kein Dogmatiker, und fühle mich von dem Zahne des Kritikers, womit er den Dogmatiker zerfleischt, nicht getroffen. Wäre ich ein Dogmatiker, so stellte ich ein Dogma, d. h. einen Gedanken, eine Idee, ein Prinzip obenan, und vollendete dies als „Systematiker", indem ich's zu einem System, d. h. zu einem Gedankenbau ausspänne. Wäre ich umgekehrt ein Kritiker, nämlich ein Gegner des Dogmatikers, so führte ich den Kampf des freien Denkens gegen den knechtischen Gedanken, verteidigte das Denken gegen das Gedachte. Ich bin aber weder Champion eines Gedankens, noch der des Denkens." Auch jeder Gedanke ist von dem individuellen Ich eines Einzelnen erzeugt, und wäre er auch der Gedanke der eigenen Wesenheit. Und wenn der Mensch sein eigenes Ich zu erkennen glaubt, es irgendwie, seiner Wesenheit nach beschreiten will, so macht er es schon von dieser Wesenheit abhängig. Ich mag ersinnen, was ich will: sobald ich mich begrifflich bestimme, definiere, mache ich mich zu einem Sklaven dessen, was mir der Begriff, die Definition liefert. Hegel machte das Ich zur Erscheinung der Vernunft, d. h. er machte es von dieser abhängig. Aber alle solche Abhängigkeiten können dem Ich gegenüber nicht gelten; denn sie sind ja alle aus ihm selbst entnommen. Sie beruhen also darauf, daß das Ich sich täuscht. Es ist in Wahrheit nicht abhängig. Denn alles, wovon es abhängig sein soll, muß es erst selbst erzeugen. Es muß etwas aus sich nehmen, um es als „Spuk" über sich zu setzen. „Mensch, es spukt in deinem Kopfe; du hast einen Sparren zu viel! Du bildest dir große Dinge ein und malst dir eine ganze Götterwelt aus, die für dich da sei, ein Geisterreich, zu welchem du

berufen seist, ein Ideal, das dir winkt. Du hast eine fixe Idee!" In Wahrheit kann kein Denken an das heranrücken, was als Ich in mir lebt. Ich kann mit meinem Denken an alles kommen, nur vor meinem Ich muß ich Halt machen. Das kann ich nicht denken, das kann ich nur erleben. Ich bin nicht Wille; ich bin nicht Idee, ebensowenig, wie ich Ebenbild einer Gottheit bin. Alle anderen Dinge mache ich mir durch mein Denken begreiflich. Das Ich lebe ich. Ich brauche mich nicht weiter zu definieren, zu beschreiben; denn ich erlebe mich in jedem Augenblicke. Zu beschreiben brauche ich mir nur, was ich nicht unmittelbar erlebe, was außer mir ist. Es ist widersinnig, daß ich mich selbst, da ich mich immer als Ding habe, auch noch als Gedanken, als Idee erfassen will. Wenn ich einen Stein vor mir habe, so suche ich mir durch mein Denken zu erklären, was dieser Stein ist. Was ich selbst bin, brauche ich mir nicht erst zu erklären; denn ich lebe es ja. Treffend antwortet Stirner auf einen Angriff gegen sein Buch: „Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müßte man sich doch etwas denken können, ein Wort müßte doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein gedankenloses Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. — Was ist dann aber sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweitenmale da sein, folglich auch nicht ausgedrückt werden kann; denn könnte er ausgedrückt, wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er zum zweitenmale da, wäre im „Ausdruck" da. — Weil der Inhalt des Einzigen kein Gedankeninhalt ist, darum ist er auch undenkbar und unsagbar, weil aber unsagbar, darum ist er, diese vollständige Phrase, zugleich keine Phrase. — Erst dann, wenn nichts von dir ausgesagt und du nur genannt wirst, wirst du anerkannt als du. Solange Etwas von dir ausgesagt wird, wirst du nur als dieses Etwas (Mensch, Geist, Christ u. s. f.) anerkannt. Der Einzige sagt aber nichts aus, weil er nur Name ist, nur dies sagt, daß du du, und nichts anderes als du bist, daß du ein einziges „Du" und

du selber bist. Hierdurch bist du prädikatlos, damit aber zugleich bestimmungslos, beruflos, gesetzlos u. s. w." — (Vergl. Stirners kleine Schriften, herausgegeben von J. H. Mackay, S. 116.) Stirner hat bereits 1842 in einem Aufsatz der „Rheinischen Zeitung," der zu dem Bedeutendsten gehört, was die Pädagogik zu allen Zeiten hervorgebracht hat, über das „unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus" (vergl. kleine Schriften S. 5ff.) sich klar darüber ausgesprochen, daß das Denken, das Wissen nicht bis zu dem Kern der Persönlichkeit vordringen kann. Er betrachtet es daher als ein unwahres Erziehungsprinzip, wenn nicht dieser Kern der Persönlichkeit zum Mittelpunkt gemacht wird, sondern in einseitiger Weise *das Wissen*. „Ein Wissen, welches sich nicht so läutert und konzentriert, daß es zum Wollen fortreißt, oder mit anderen Worten, welches mich nur als ein Haben und Besitz beschwert, statt ganz und gar mit mir zusammen gegangen zu sein, so daß das frei bewegliche Ich, von keiner nachschleppenden Habe beirrt, frischen Sinnes die Welt durchzieht, ein Wissen also, das nicht *persönlich* geworden, giebt eine erbärmliche Vorbereitung fürs Leben ab .... Ist es der Drang unserer Zeit, nachdem die *Denkfreiheit* errungen, diese bis zur Vollendung zu verfolgen, durch welche sie in die *Willensfreiheit* umschlägt, um die letztere als das Prinzip einer neuen Epoche zu verwirklichen, so kann auch das letzte Ziel der Erziehung nicht mehr das *Wissen* sein, sondern das aus dem Wissen geborene *Wollen*, und der sprechende Ausdruck dessen, was sie zu erstreben hat, ist: *der persönliche oder freie Mensch* .... Wie in gewissen anderen Sphären, so läßt man auch in der pädagogischen die Freiheit nicht zum Durchbruch, die Kraft der *Opposition* nicht zu Worte kommen: man will *Unterwürfigkeit*. Nur ein formelles und materielles Abrichten wird bezweckt, und nur Gelehrte gehen aus den Menagerien der Humanisten, nur „brauchbare Bürger" aus denen der Realisten hervor, die doch beide nichts als *unterwürfige* Menschen sind...

Das Wissen muß sterben, um als Wille wieder aufzuerstehen, und als freie Person sich täglich neu zu schaffen." In der Person des Einzelnen kann nur der Quell dessen liegen, was er thut. Die sittlichen Pflichten können nicht Gebote sein, die dem Menschen von irgend woher gegeben werden, sondern Ziele, die er sich selbst vorsetzt. Es ist eine Täuschung, wenn der Mensch glaubt: er thue etwas deshalb, weil er ein Gebot einer allgemeinen heiligen Ethik befolgt. Er thut es, weil das Leben seines Ich ihn dazu antreibt. Ich liebe meinen Nächsten nicht deshalb, weil ich ein heiliges Gebot der Nächstenliebe befolge, sondern weil mich mein Ich zum Nächsten hinzieht. Ich soll ihn nicht lieben; ich will ihn lieben. Was die Menschen gewollt haben, das haben sie als Gebote über sich gesetzt. In diesem Punkte ist Stirner am leichtesten mißzuverstehen. Er leugnet nicht das moralische Handeln. Er leugnet bloß das moralische Gebot. Wie der Mensch handelt, wenn er sich nur richtig versteht, das wird von selbst eine moralische Weltordnung ergeben. Moralische Vorschriften sind ein Spuk, eine fixe Idee. Sie setzen etwas fest, wozu der Mensch von selbst kommt, wenn er sich seiner Natur ganz überläßt. Die Moralisten wenden da natürlich ein: Giebt es nicht Verbrecher? Dürfen diese darnach handeln, was ihnen ihre Natur vorzeichnet? Diese Moralisten sehen das allgemeine Chaos voraus, wenn den Menschen nicht Moralvorschriften heilig sind. Ihnen muß man in Stirners Sinn antworten: Giebt es in der Natur nicht auch Krankheiten? Sind diese nicht ebenso nach ewigen, ehernen Gesetzen hervorgebracht wie alles Gesunde? Aber kann man deshalb nicht doch das Kranke von dem Gesunden unterscheiden? So wenig es je einem vernünftigen Menschen einfallen wird, das Kranke zum Gesunden zu rechnen, weil es ebenso wie jenes durch Naturgesetze hervorgebracht ist, so wenig ist es Stirner eingefallen, das Unmoralische zum Moralischen zu zählen, weil es ebenso wie dieses entsteht, wenn der Einzelne sich selbst überlassen ist. Was aber Stirner von den Moralisten unterscheidet, das ist die Überzeugung, daß im Menschen-

leben, wenn die Einzelnen sich selbst überlassen sind, das Moralische ebenso das Herrschende sein werde, wie in der Natur es das Gesunde ist. Er glaubt an den sittlichen Adel der Menschennatur, an die freie Entwickelung der Moralität aus den Individuen heraus; die Moralisten glauben nicht an diesen Adel; deshalb erniedrigen sie die Natur des Individuums zur Sklavin allgemeiner Gebote, den Zuchtmitteln des menschlichen Handelns. Sie müssen viel Böses und Ruchloses auf dem Grunde ihrer Seele haben, diese „moralischen Menschen", weil sie durchaus nach moralischen Vorschriften verlangen; sie müssen recht liebelos sein, weil sie sich die Liebe, die doch als freier Trieb in ihnen entstehen sollte, durch ein Gebot anbefehlen lassen wollen. Und wenn vor sieben Jahren in einer ernsten Schrift noch tadelnd gesagt werden konnte: „Max Stirners Schrift „„der Einzige und sein Eigentum"" zertrümmerte Geist und Menschheit, Recht und Staat, Wahrheit und Tugend als Götzenbilder der Gedankenknechtschaft und bekennt frei: „„Mir geht nichts über mich"" (Heinrich von Treitschke, Deutsche Geschichte. 5. Teil. S. 424), so ist das nur ein Beweis dafür, wie weit das Zeitbewußtsein heute noch entfernt ist von dem Verständnis des Mannes, dem das menschliche Individuum als etwas so hehres, erhabenes, einziges und freies vor Augen stand, das nicht einmal der Hochflug der Gedankenwelt imstande sein soll, es zu erreichen. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war Max Stirner so gut wie vergessen. Den Bemühungen John Henry Mackays ist es zu danken, daß wir heute von ihm ein Lebens- und Charakterbild haben. Er hat in seinem Buche „Max Stirner. Sein Leben und sein Werk" (Berlin 1898, Schuster und Loeffler) alles verarbeitet, was jahrelanges Suchen als Stoff für die Charakteristik des „kühnsten und konsequentesten Denkers" geliefert hat.

Dieser Denker wurde Jahrzehnte lang vergessen, weil die Mittel zu seinem Verständnisse erst in der zweiten Jahrhunderthälfte in der rechten Weise benutzt werden konnten. Die Entwickelung der Weltanschauung ist von

einem illusorischen Außerweltlichen ausgegangen. Stirner hat dieses Außerweltliche erst vollständig überwunden. Wie aus der Pistole herausgeschossen, erscheint durch ihn das freie, souveräne Individuum auf dem Plan der Weltanschauungsentwickelung. Durch geniale Intuition hat er es erkannt. Es war nicht jedermanns Sache, diese geniale Intuition nachzudenken. In der zweiten Jahrhunderthälfte greift aber in die Weltanschauungsentwickelung etwas ein, das methodisch, anschaulich zu der Ansicht Stirners hinführt: die naturwissenschaftlichen Ideen. Die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hat ihre Weltanschauungen aus dem Idealismus geboren. Wenn eine Brücke zur Naturwissenschaft gezogen wird, wie bei Schelling, Lorenz Oken (1779—1851), Henrik Steffens (1773—1845), so geschieht es vom Gesichtspunkte der idealistischen Weltanschauung aus und im Interesse derselben. Die Zeit ist so wenig reif, naturwissenschaftliche Gedanken für die Weltanschauung fruchtbar zu machen, daß Jean Lamarcks geniale Anschauung von der Entwickelung der vollkommensten Organismen aus den einfachen, die 1809 ans Licht trat, völlig unberücksichtigt geblieben ist, und daß, als Geoffroy de St. Hilaire den Gedanken einer allgemeinen natürlichen Verwandtschaft aller Organismen-Formen 1830 im Kampf gegen Cuvier vertrat, Goethes Genius dazu gehörte, die Tragweite dieser Idee einzusehen. Die zahlreichen naturwissenschaftlichen Ergebnisse, die auch die erste Jahrhunderthälfte gebracht hat, wurden für die Weltanschauungsentwickelung erst in der zweiten fruchtbar, namentlich, nachdem Charles Darwin für die Erkenntnis der Lebewelt im Jahre 1859 ganz neue Aussichten eröffnet hatte. Sie können also auch erst im zweiten Bande zur Sprache kommen.

Inhalt.

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

lebenden Pflanzen, mit den sich darauf tummelnden Tieren und Menschen von Innen anzusehen, so stellte sich ihm dieses Ganze als Erdseele dar. Und ebenso wäre es beim ganzen Sonnensystem, ja bei der ganzen Welt. Das Universum ist, von außen gesehen, der körperliche Kosmos von innen angeschaut, Allgeist, vollkommenste Persönlichkeit, Gott.

Wer zu einer Weltanschauung gelangen will, muß über die Thatsachen, die ohne sein Zuthun sich ihm darbieten, hinausgehen. Was durch ein solches Hinausgehen über die Welt der unmittelbaren Wahrnehmung erreicht wird, darüber herrschen die verschiedensten Ansichten. Kirchhoff hat 1874 die seinige (vergl. oben S. 84) dahin ausgesprochen, daß man auch durch die strengste Wissenschaft zu nichts anderem komme als zu einer vollständigen und einfachen Beschreibung der thatsächlichen Vorgänge. Die Weltanschauungsströmung, die sich im Sinne der Haeckelschen Vorstellungsweise bewegt, geht so weit nicht. Sie birgt die Überzeugung in sich, daß durch die denkende Betrachtung der Welterscheinungen eine über die bloße Beschreibung hinausgehende Erkenntnis ihres Zusammenhanges gewonnen werden kann. Sie stellt aber dem Denken nicht die Aufgabe, zu den Thatsachen der Beobachtung andere Thatsachen, sondern Ideen hinzuzufügen, durch die der Zusammenhang der Erscheinungen seine Erklärung findet. Fechner geht von einem andern Gesichtspunkt aus. Er ist der Meinung, es sei „das die große Kunst des Schlusses vom Diesseits auf das Jenseits, nicht von Gründen, die wir nicht kennen, noch von Voraussetzungen, die wir machen, sondern von Thatsachen, die wir kennen, auf die größeren und höheren Thatsachen des Jenseits zu schließen, und dadurch den praktisch geforderten, an höheren Gesichtspunkten hängenden Glauben von unten her zu festigen, zu stützen, und mit dem Leben in lebendigen Bezug zu setzen.“ (Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 4. Aufl. S. 69f.) Im Sinne dieser Meinung sucht Fechner nicht nur den Zusammenhang der körperlichen

Erscheinungen, die der Beobachtung gegeben sind, mit den geistigen Erscheinungen der Beobachtung; sondern er fügt zu den beobachteten Seelen-Erscheinungen andere hinzu, den Erdgeist, den Planetengeist, den Weltgeist.

Dieses Schließen von einer Reihe von Thatsachen auf eine Reihe anderer, die nicht in einer Beobachtung gegeben sind, unterscheidet Fechner von derjenigen naturwissenschaftlichen Denkweise, die sich an die Namen Darwin und Haeckel knüpft. Da aber, wo Fechner den Boden solcher Schlüsse nicht betritt, bei der Untersuchung des Zusammenhanges der äußeren materiellen Einwirkungen auf den Menschen und den entsprechenden, durch diese Einwirkungen hervorgerufenen geistigen Vorgängen in der Menschenseele, steht Fechner ganz auf dem Boden der genannten Naturforscher. Er ist es gewesen, der für dieses Gebiet die wissenschaftlichen Methoden geschaffen hat. Seine „Elemente der Psychophysik" (1860) sind auf diesem Felde das grundlegende Werk. Das Grundgesetz, auf dem die Psychophysik ruht, ist, daß die Empfindungszunahme, die im Menschen durch einen wachsenden Eindruck von außen bewirkt wird, in einem bestimmten Verhältnisse langsamer erfolgt als der Stärkezuwachs des Eindruckes. Die Empfindung wächst um so weniger, je größer die bereits vorhandene Stärke des Reizes war. Von diesem Gedanken ausgehend ist es möglich, ein Maßverhältnis zwischen dem äußeren Reiz (z. B. der physischen Lichtstärke) und der Empfindung (z. B. der Lichtempfindung) zu gewinnen. Das Beschreiten des von Fechner eingeschlagenen Weges hat zum Ausbau der Psychophysik, als einer ganz neuen Wissenschaft von dem Verhältnis der Reize zu den Empfindungen, also des Körperlichen zu dem Seelischen, geführt. Wilhelm Wundt, der auf diesem Gebiete in Fechners Geist weiter gearbeitet hat, charakterisiert den Begründer „der Psychophysik" in ausgezeichneter Weise: „Vielleicht in keiner seiner sonstigen wissenschaftlichen Leistungen tritt die seltene Vereinigung von Gaben, über die Fechner verfügte, so glänzend hervor, wie in seinen

psychophysischen Arbeiten. Zu einem Werke, wie den Elementen der Psychophysik, bedurfte es einer Vertrautheit mit den Prinzipien exakter physikalisch-mathematischer Methodik, und zugleich einer Neigung, in die tiefsten Probleme des Seins sich zu vertiefen, wie in dieser Vereinigung nur er sie besaß. Und dazu brauchte er jene Ursprünglichkeit des Denkens, welche die überkommenen Hilfsmittel frei nach eigenen Bedürfnissen umzugestalten wußte, und kein Bedenken trug, neue und ungewohnte Wege einzuschlagen. Die um ihrer genialen Einfachheit halber bewundernswerten, aber doch nur beschränkten Beobachtungen E. H. Webers, die vereinzelten, oft mehr zufällig, als planmäßig gefundenen Versuchsweisen und Ergebnisse anderer Physiologen — sie bildeten das bescheidene Material, aus dem er eine neue Wissenschaft aufbaute." Wichtige Aufschlüsse über die Wechselwirkungen von Leib und Seele ergaben sich durch die von Fechner angeregte experimentelle Methode auf diesem Gebiete. Wundt charakterisiert die neue Wissenschaft in seinen „Vorlesungen über Menschen- und Tierseele" (1863): „Ich werde in den nachfolgenden Untersuchungen zeigen, daß das Experiment in der Psychologie das Hauptmittel ist, das uns von den Thatsachen des Bewußtseins auf jene Vorgänge hinleitet, die im dunklen Hintergrunde der Seele das bewußte Leben vorbereiten. Die Selbstbeobachtung liefert uns, wie die Beobachtung überhaupt, nur die zusammengesetzte Erscheinung. In dem Experiment erst entkleiden wir die Erscheinung aller der zufälligen Umstände, an die sie in der Natur gebunden ist. Durch das Experiment erzeugen wir die Erscheinung künstlich aus den Bedingungen heraus, die wir in der Hand halten. Wir verändern diese Bedingungen und verändern dadurch in meßbarer Weise auch die Erscheinung. So leitet uns immer und überall erst das Experiment zu den Naturgesetzen, weil wir nur im Experiment gleichzeitig die Ursachen und die Erfolge zu überschauen vermögen." Zweifellos ist es nur ein Grenzgebiet der Psychologie, auf dem das Experiment fruchtbar ist, eben dieses, wo die bewußten

Vorgänge hinüberführen in die nicht mehr bewußten, ins Materielle leitenden Hintergründe des Seelenlebens. Die eigentlichen Seelenerscheinungen sind ja doch nur durch die rein geistige Beobachtung zu gewinnen. Dennoch hat der Satz E. Kraepelins, eines hervorragenden Psychophysikers volle Berechtigung, daß „die junge Wissenschaft . . . dauernd ihren selbständigen Platz neben den übrigen Zweigen der Naturwissenschaft und insonderheit der Physiologie zu behaupten imstande sein wird". (Psychologische Arbeiten, herausgegeben von E. Kraepelin, 1. Band, 1. Heft, S. 4). —

* * *

Eduard von Hartmann hatte, als er 1868 mit seiner „Philosophie des Unbewußten" auftrat, weniger eine Weltanschauung im Auge, die mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft rechnet, als vielmehr eine solche, welche die ihm in vielen Punkten ungenügend erscheinenden Ideen der idealistischen Systeme aus der ersten Jahrhunderthälfte auf eine höhere Stufe hebt, sie von Widersprüchen reinigt und allseitig ausgestaltet. Ihm schienen sowohl in Hegels wie in Schellings und auch in Schopenhauers Gedanken richtige Kerne zu stecken, die nur zur Reife gebracht werden müßten. Der Mensch kann sich nicht mit der Beobachtung der Thatsachen begnügen, wenn er die Dinge und Vorgänge der Welt erkennen will. Er muß von den Thatsachen zu Ideen fortschreiten. Diese Ideen können nicht etwas sein, was durch das Denken willkürlich zu den Thatsachen hinzugefügt wird. Es muß ihnen in den Dingen und Vorkommnissen etwas entsprechen. Dieses Entsprechende können nicht bewußte Ideen sein, denn solche kommen nur durch die materiellen Vorgänge des menschlichen Gehirns zustande. Ohne Gehirn giebt es kein Bewußtsein. Man muß sich also vorstellen, daß den bewußten Ideen des menschlichen Geistes ein unbewußtes Ideelles in der Wirklichkeit entspricht. Wie Hegel, betrachtet auch Hartmann die Idee

als das Wirkliche in den Dingen, das in ihnen vorhanden ist über das bloß Wahrnehmbare, der sinnlichen Beobachtung Zugängliche hinaus. — Der bloße Ideengehalt der Dinge könnte aber niemals ein wirkliches Geschehen in ihnen hervorbringen. Die Idee einer Kugel kann nicht die Idee einer andern Kugel stoßen. Die Idee eines Tisches kann auch auf das menschliche Auge keinen Eindruck hervorrufen. Ein wirkliches Geschehen setzt eine wirkliche Kraft voraus. Um über eine solche eine Vorstellung zu gewinnen, lehnt sich Hartmann an Schopenhauer an. Der Mensch findet in der eigenen Seele eine Kraft, durch die er seinen eigenen Gedanken, seinen Entschlüssen, Wirklichkeit verleiht, den Willen. So wie der Wille in der menschlichen Seele sich äußert, hat er das Vorhandensein des menschlichen Organismus zur Voraussetzung. Durch den Organismus ist der Wille ein bewußter. Wollen wir uns in den Dingen eine Kraft denken, so können wir sie uns nur ähnlich dem Willen, der einzigen uns unmittelbar bekannten Kraft vorstellen. Nur muß man wieder vom Bewußtsein absehen. Außer uns herrscht also in den Dingen ein unbewußter Wille, welcher den Ideen die Möglichkeit giebt, sich zu verwirklichen. Der Ideen- und der Willensgehalt der Welt machen in ihrer Vereinigung die unbewußte Grundlage der Welt aus. — Wenn auch die Welt wegen ihres Ideengehaltes eine durchaus logische Struktur aufweist, so verdankt sie ihr wirkliches Dasein doch dem unlogischen, vernunftlosen Willen. Ihr Inhalt ist vernünftig; daß dieser Inhalt eine Wirklichkeit ist, hat seinen Grund in der Unvernunft. Das Walten des Unvernünftigen drückt sich in dem Vorhandensein der Schmerzen aus, die alle Wesen quälen. Der Schmerz überwiegt in der Welt gegenüber der Lust. Diese Thatsache, die philosophisch aus dem unlogischen Willenselemente des Daseins zu erklären ist, sucht Eduard von Hartmann durch sorgfältige Betrachtungen über das Verhältnis von Lust und Unlust in der Welt zu erhärten. Wer sich gar keiner Illusion hingiebt, sondern objektiv die Übel der Welt betrachtet, kann zu

keinem andern Ergebnis gelangen, als, daß die Unlust in weit größerem Maße vorhanden ist als die Lust. Daraus aber folgt, daß das Nichtsein dem Dasein vorzuziehen ist. Das Nichtsein kann aber nur erreicht werden, wenn die logisch-vernünftige Idee den Willen, das Dasein, vernichtet. Als eine allmähliche Vernichtung des unvernünftigen Willens durch die vernünftige Ideenwelt sieht daher Hartmann den Weltprozeß an. Es muß die höchste sittliche Aufgabe des Menschen die sein, an der Überwindung des Willens mitzuwirken. Aller Kulturfortschritt muß zuletzt darauf hinauslaufen, diese Überwindung endlich herbeizuführen. Der Mensch ist mithin sittlich gut, wenn er an dem Kulturfortschritt teilnimmt, wenn er nichts für sich verlangt, sondern sich selbstlos dem großen Werke der Befreiung vom Dasein widmet. Er wird das zweifellos thun, wenn er einsieht, daß die Unlust immer größer sein muß als die Lust, ein Glück demnach unmöglich ist. Nur der kann in egoistischer Weise nach dem Glück Verlangen tragen, der es für möglich hält. Die pessimistische Ansicht von dem Überwiegen des Schmerzes über die Lust ist das beste Heilmittel gegen den Egoismus. Nur in dem Aufgehen im Weltprozesse kann der einzelne sein Heil finden. Der wahre Pessimist wird zu einem unegoistischen Handeln geführt. — Was der Mensch bewußt vollbringt, ist aber nur das ins Bewußtsein heraufgehobene Unbewußte. Dem bewußten menschlichen Mitarbeiten an dem Kulturfortschritt entspricht ein unbewußter Gesamtprozeß, der in der fortschreitenden Befreiung des Urwesens der Welt von dem Willen besteht. Diesem Ziel muß auch schon der Weltanfang dienstbar gewesen sein. Das Urwesen mußte die Welt schaffen, um sich allmählich mit Hilfe der Idee vom Willen zu befreien. „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.“ (Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879, S. 871.)

Hartmann hat in einer Reihe umfassender Werke und in einer großen Zahl von Monographien und Aufsätzen seine Weltanschauung allseitig ausgebaut. Diese Schriften bergen geistige Schätze von hervorragender Bedeutung in sich. Dies ist namentlich deswegen der Fall, weil Hartmann es versteht, bei der Behandlung einzelner Fragen der Wissenschaft und des Lebens von seinen Grundgedanken abzusehen und sich einer unbefangenen Betrachtung der Dinge hinzugeben. In besonders hohem Grade gilt dies von seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“, in der er die verschiedenen Arten menschlicher Sittenlehren in logischer Gliederung vorführt. Er hat damit eine Art Naturgeschichte der verschiedenen sittlichen Standpunkte gegeben, von der egoistischen Jagd nach Glück bis zu der selbstlosen Hingabe an den allgemeinen Weltprozeß, durch den das göttliche Urwesen sich von der Unseligkeit des Daseins befreit.

Da Hartmann den Zweckgedanken in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung rückt, ist es begreiflich, daß ihm die auf dem Darwinismus ruhende naturwissenschaftliche Denkweise als Irrtum erscheint. Wie die Idee im Ganzen der Welt nach dem Ziele des Nichtseins hinarbeitet, so ist auch im Einzelnen der ideelle Gehalt ein zweckvoller. In der Entwickelung des Organismus sieht Hartmann einen sich verwirklichenden Zweck; und der Kampf ums Dasein mit der natürlichen Zuchtwahl sind nur Handlanger der zweckvoll waltenden Ideen. (Philosophie des Unbewußten, 10. Aufl, Band III, S. 403.) —

*
* *

Von verschiedenen Seiten her mündet das Gedankenleben des neunzehnten Jahrhunders in eine Weltanschauung der Trostlosigkeit. Richard Wahle erklärt dem Denken mit aller Bestimmtheit, daß es unfähig sei, für die Lösung „überschwänglicher“ höchster Fragen etwas zu thun; und Eduard von Hartmann sieht in der ganzen Kulturarbeit

nur einen Umweg, um endlich die völlige Erlösung vom Dasein, als letzten Endzweck, herbeizuführen. Gegen solche Ideenströmungen darf ein schönes Wort gehalten werden, das ein deutscher Sprachforscher, Wilhelm Wackernagel, 1843 (in seinem Buche „Über den Unterricht in der Muttersprache") niedergeschrieben hat. Er meint, der Zweifel könne keine Grundlage zu einer Weltanschauung abgeben; er sei vielmehr eine „Injurie" gegen die Persönlichkeit, die etwas erkennen will, und ebenso gegen die Dinge, die erkannt werden sollen. „Erkenntnis fängt mit Vertrauen an." Wenn ein solches Vertrauen fehlt, dann kann es nimmermehr zu einer Weltanschauung kommen. Das strenge Beweisen hört an bestimmten Punkten des Denkens auf. Will man etwas beweisen, so muß man immer schon gewisse Voraussetzungen haben, aus denen man beweist. Verlangt man für Alles logische Beweise, so gelangt man ins Bodenlose. Einzelne Wahrheiten, die sich auf dieses oder jenes Ding oder Vorkommnis beziehen, kann man beweisen; und man kann ihnen nicht eher Vertrauen entgegenbringen, bis sie bewiesen sind. Diejenigen, die nach den wissenschaftlichen Beweisgründen für die Wahrheiten verlangen, gewöhnen sich durch das Verfahren, daß sie mit Recht in den einzelnen Wissenschaften anwenden, auch das Verlangen an, überall Beweise zu verlangen. Sie ziehen dabei nicht in Betracht, daß es Grundthatsachen giebt, die wir ganz unmittelbar erleben, die sich durch sich selbst rechtfertigen. Weil sie auch solchen Thatsachen gegenüber Beweise verlangen, fehlt ihnen die nötige Hingabe an sie. Sie hören gar nicht mehr, was diese Thatsachen durch sich selbst aussprechen. So geht es Richard Wahle. Er sucht nach einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Denkens. Er nimmt das Denken als gewöhnliches Vorkommnis, das wie jedes andere in unserem Weltbilde auftaucht. Wie können wir diesem Denk-Vorkommnis, das über die Dinge zusammenfassende Ideen bildet, Glauben und Vertrauen entgegenbringen? So frägt er. Er zeigt damit nur, daß er sich das Denken nur von außen angesehen hat. Ginge

er auf das Denken ein, erlebte er es in sich in seiner wahren Gestalt, so könnte er seine Frage gar nicht mehr stellen. Gideon Spicker sagt: „Daß das Denken an sich richtig sei, können wir nie erfahren, weder empirisch noch logisch mit Sicherheit feststellen . . ." (Lessings Weltanschauung, 1883, S. 5). Auch diesem Urteile liegt eine schiefe Ansicht vom Denken zu Grunde. Nur wenn man verlangt, daß unsere Erfahrung über das Denken eine solche sein soll, wie über andere Dinge, dann kann man Behauptungen, wie diejenigen Wahles und Spickers thun. Aber im Denken leben, weben und sind wir. Wir erleben das Denken ganz unmittelbar. Wir stehen darinnen, nicht wie das bei anderen Dingen der Fall ist, außer demselben. Wer über das Denken etwas erfahren will, braucht nur in sich zu schauen. Wer da nicht findet, was das Denken ist, mit dem kann über dasselbe nicht gesprochen werden. Man kann ihn durch keine wissenschaftliche Methode über das Denken aufklären, ebenso wenig, wie man einen Blinden über die Farbe aufklären kann. Daß man in sich die Kraft und Tragweite des Denkens erlebt, ist die Grundvoraussetzung für alle Weltanschauung. Und erlebt man in sich die Kraft des Denkens, so hat man zu ihm auch das Vertrauen, mit dem alle Erkenntnis beginnt. Ein gleiches gilt für die Antriebe unseres Handelns. Einzelne Impulse zu dieser oder jener Handlung kann man rechtfertigen aus gewissen Voraussetzungen heraus. Den höchsten Impulsen gegenüber hört die Rechtfertigung auf. Sie rechtfertigen sich durch sich selbst. Sie treten in uns auf und man folgt ihnen freudig, weil man in ihnen selbst ihren Wert und ihren Zweck findet. Wer darüber hinaus noch nach einem Zweck frägt, wie Eduard von Hartmann, der zeigt eben nur, daß er den unmittelbaren Wert und Zweck nicht zu empfinden vermag. Wer am Dasein keine Freude hat, weil er von ihm in seiner Unmittelbarkeit nicht ergriffen wird, dem kann man durch keinen Beweis von der Überzeugung abbringen, daß das Dasein wertlos sei. Wie Andere zum Denken, so hat er zum Dasein kein Vertrauen.

In hinreißender Form hat **Philipp Mainländer** (1841—76) in seiner „Philosophie der Erlösung" (1876) die Vertrauenslosigkeit gegenüber dem Dasein zum Ausdruck gebracht. Bietet der Anblick des Daseins nur Wertloses, so kann nur dessen Vernichtung das Ziel der Welt sein. Der Mensch kann seine Aufgabe nur darin sehen, an der Vernichtung mitzuwirken. Mainländer endete durch Selbstmord. Nur noch den einen Zweck hat die Welt, daß mit ihrer Vernichtung zugleich Gott vernichtet wird. Ja, Gott hat die Welt nur geschaffen, um sich durch sie von der Qual des eigenen Daseins zu befreien. „Die Welt ist das Mittel zum Zwecke des Nichtseins, und zwar ist die Welt das einzig mögliche Mittel zum Zwecke. Gott erkannte, daß er nur durch das Werden einer realen Welt der Vielheit . . . aus dem Übersein in das Nichtsein treten könne" (Phil. der Erlös. S. 325).

In kraftvoller Weise ist der Dichter **Robert Hamerling** (1830—1889) in seinem Weltanschauungswerk „Atomistik des Willens" (das nach seinem Tode erschienen ist) der Ansicht entgegengetreten, die aus dem Mißtrauen in die Welt entspringt. Er lehnt logische Untersuchungen über den Wert oder Unwert des Daseins ab und nimmt seinen Ausgangspunkt von einem ursprünglichen **Erlebnis**. „Die Hauptsache ist nicht, ob die Menschen Recht haben, daß sie alle, alle mit verschwindend kleinen Ausnahmen, leben wollen, leben um jeden Preis, gleichviel, ob es ihnen gut ergeht, oder schlecht. Die Hauptsache ist, **daß** sie es wollen, und dies ist schlechterdings nicht zu leugnen. Und doch rechnen mit dieser entscheidenden Thatsache die doktrinären Pessimisten nicht. Sie wägen immer nur in gelehrten Erörterungen Lust und Unlust, wie es das Leben im Besonderen bringt, verständig gegen einander ab; aber da Lust und Unlust Gefühlssache, so ist es das Gefühl und nicht der Verstand, welcher die Bilanz zwischen Lust und Unlust endgültig und entscheidend zieht. Und diese Bilanz fällt thatsächlich bei der gesamten Menschheit, ja man kann sagen bei Allem, was Leben hat, zu Gunsten der Lust des

Daseins aus. Daß alles, was da lebt, leben will, leben unter allen Umständen, leben um jeden Preis, das ist die große Thatsache und dieser Thatsache gegenüber ist alles doktrinäre Gerede machtlos". Hamerling gelingt es nicht vollkommen, das Denken als inneres Grunderlebnis zu erfassen. Aber er strebt überall zu diesem Grunderlebnis hin. Er sieht einen Hauptfehler der neueren Weltanschauungen ein, wenn er der Meinung ist: „Daß in der neuesten Philosophie so viel am Ich herumgenergelt wird, möchte sich aus der Angst vor einer Seele, einem Seelensein oder gar einem Seelending erkären lassen." Es läßt sich vielmehr daraus erklären, daß die Menschen, zu sehr gewöhnt, alles sinnlich vorzustellen, sich nicht dazu aufraffen können, das Denken in seiner unsinnlichen Reinheit anzuschauen. Unwillkürlich verkörperlicht sich jeder das Denken, wenn er es vorstellen will; er stellt sich nicht als denkende Thätigkeit, sondern als Sache vor. Dann kommt er zu dem hypothelischen Seelending, von dem Haeckel so treffend sagt: „Diese hypothetische Geisteswelt, die von der materiellen Körperwelt ganz unabhängig sein soll, und auf deren Annahme das ganze künstliche Gebäude der dualistischen Weltanschauung ruht, ist lediglich ein Produkt der dichtenden Phantasie." (Welträtsel S. 105.) Hamerling deutet, ohne daß er sich dessen voll bewußt wird, bedeutungsvoll auf das, worauf es ankommt: „In den Ichgedanken spielen Gefühlsmomente hinein . . . Was der Geist nicht erlebt hat, das ist er auch zu denken nicht fähig . . ." Es hängt alle höhere Weltanschauung davon ab, das Denken selbst zu fühlen, es zu erleben. In dieser Richtung könnte das moderne Denken viel lernen von der innerhalb der katholischen Theologie wieder belebten mittelalterlichen Weltanschauung, wie sie namentlich einen gewaltigen Ausdruck gefunden hat in dem Ideengebäude des heil. Thomas von Aquino (1225—1274). Man muß davon absehen können, daß diese Weltanschauung sich von dem kirchlichen Dogmenglauben ganz ins Schlepptau nehmen ließ; man muß den Blick auf ihre Gedankenwelt allein richten können. Diese

Denker konnten sich wirklich in der Ideenwelt bewegen, ohne sich diese Welt in grobsinnlicher Form zu verkörperlichen. Und die katholischen Denker, die sich heute bemühen, diese Gedankenkunst zu erneuern, sind in dieser Beziehung der Berücksichtigung durchaus wert. Es wird immer Geltung haben, was einer von ihnen, der Jesuitenpater Joseph Kleutgen in seinem Buche „Die Philosophie der Vorzeit“ (Innsbruck. 1878) sagt: „Den verschiedenen Lehren über unser Erkennen, die wir soeben wiederholt haben, liegen zwei Sätze zu Grunde: der erste, daß unsere Vernunft zugleich mit dem Wahren auch die Wahrheit ihres Erkennens erkennt; der andere, daß sie jedoch durch Abstraktion vom Sinnlichen zu erkennen beginnt, und darum das Intelligible in dem Sinnlichen ihr nächster und eigentlicher Gegenstand ist. Für beide Sätze beriefen sich die Scholastiker zwar zunächst auf die Erfahrung und Selbstbeobachtung; von beiden aber wiesen sie auch die metaphysischen Gründe nach. Das Vermögen der Vernunft, die Wahrheit ihres Erkennens zu erkennen, und dadurch des Wahren gewiß zu werden, begriffen sie aus der Natur des Geistes als einer immateriellen Substanz, deren Thätigkeit sich in ihr selbst vollzieht, sodaß sie sich nicht nur ihrer Thätigkeit, sondern auch durch dieselbe ihres Seins bewußt wird, und daher jene, wie dieses zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen kann.“ (Phil. d. V., 1. Band, S. 861 f.). Man braucht bis zu der letzteren Wendung nicht mitzugehen, sondern kann bei der Erfahrung und Selbstbeobachtung stehen bleiben. Ginge man im Sinne Kleutgens über die Beobachtung hinaus zu einer immateriellen Substanz, so verführe man wie jemand, der sich nicht damit zufrieden gäbe, in der kunstgemäßen Anordnung der Theile der Uhr den Grund zu suchen, warum diese die Zeit angiebt, sondern der außer den einzelnen Metallen noch eine besondere „immaterielle Substanz“ suchte, welche die Zeiger vorwärts rückte.

Will man die einzelnen Teile der Uhr kennen lernen — ihrer materiellen Beschaffenheit nach — so beobachtet

man sie mit den Sinnen. Will man den Mechanismus der Uhr kennen lernen, so muß man sich von der Sinnesbeobachtung zu Ideen (Gedanken) erheben. Aber man kann nicht verlangen, daß diesen Ideen wieder etwas entspricht, was materieller Art ist. Haeckel sagt: „Nach meiner Überzeugung ist das, was man „Seele“ nennt, in Wahrheit eine Naturerscheinung; ich betrachte daher die Psychologie als einen Zweig der Naturwissenschaft.“ Wie wir die Anordnung und Wirkungsweise der Uhrtheile verfolgen, wenn wir uns eine Vorstellung von der Fähigkeit der Uhr machen wollen, die Zeit anzugeben, so verfolgen wir die körperlichen Wirkungen, die durch ihre Organisation die Seelenerscheinungen ausmachen. Wie wir aber bei der Uhr zu keinem Uhr-Wesen fortschreiten, das die Zeiger vorwärts bewegt, so können wir dies auch bei den Seelenerscheinungen nicht thun. Niemand kann ein „Wesen“ des Denkens finden, der dieses „Wesen“ nicht in dem Denken selbst sieht, oder erlebt. (Vergl. meine „Philosophie der Freiheit“, Berlin 1894.)

Wenn Wilhelm Wundt (geb. 1832) die Meinung vertritt, daß eine Weltanschauung nur dadurch möglich sei, daß das Denken von dem Gegebenen zu den nicht gegebenen Bedingungen des Daseins weitergehe, oder daß die Vernunft die Aufgabe habe, die Erfahrung durch Ideen zu ergänzen, die alle Erfahrung umspannen und doch keiner Erfahrung angehören (System der Philosophie 1889. S. 179ff), so lebt er in der Befangenheit, die sich durch viele Strömungen der modernen Ideenentwickelung hindurchzieht. Er sieht sich genötigt, zu Ideen fortzuschreiten; aber er ist mit dem ideellen Sein dieser Ideen nicht zufrieden. Sie erscheinen ihm unwirklich, weil sie nicht wirklich sind wie andere Dinge der Erfahrung. Verstünde sich Wundt selbst, so müßte er zugeben, daß, von seinem Gesichtspunkte aus, auch nur die Teile der Uhr und ihre gegenseitige Wirkungsweise der Erfahrung angehört, daß aber derjenige, der von der Uhr die Zeit absieht, etwas zur Uhr hinzuergänzt. — In schöner Weise hat Otto

Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus" (Braunschweig 1895—97) gezeigt, wie der neueren Weltanschauung allmählich die Fähigkeit abhanden gekommen ist, die idealen Faktoren des Daseins in ihrer ureigenen Wesenheit zu erkennen. Da er aber auf christlich-positivem Standpunkt steht, verunreinigt auch er die reine Beobachtung der Ideenwelt durch ein fortwährendes Verkörperlichen. Dennoch erweist sich sein Buch für die Erkenntnis der Entwickelung idealistischer Anschauungen äußerst fruchtbar, weil man von seinen dogmatischen Gedanken völlig absehen kann. Alle seine Äußerungen können, um brauchbar zu sein, in modern-naturwissenschaftlichem Geiste umgedeutet werden.

Der moderne Mensch.

Weite Perspektiven der Weltanschauung und Lebensgestaltung wußte aus dem Darwinismus heraus der österreichische Denker Bartholomäus Carneri (geb. 1821) zu eröffnen. Er trat elf Jahre nach dem Erscheinen von Darwins „Entstehung der Arten“ mit seinem Buche „Sittlichkeit und Darwinismus“ (Wien 1871) hervor, in dem er in umfassender Weise die neue Ideenwelt zur Grundlage einer ethischen Weltanschauung machte. Seitdem war er unablässig bemüht, die Darwinistische Ethik auszubauen. (Vergl. seine Schriften „Grundlegung der Ethik“ (1881); „Der Mensch als Selbstzweck“ (1878) und „Der moderne Mensch“. Versuche einer Lebensführung. 1891). Carneri lehnt alle Moralanschauung ab, die dem Menschen andere Sittengebote geben will als diejenigen sind, die sich aus der eigenen menschlichen Natur ergeben. Man muß an dem Gedanken festhalten, daß der Mensch nicht als ein besonderes Wesen neben allen andern Naturdingen aufgefaßt werde, sondern als ein solches, das sich aus niederen Wesenseiten allmählich nach rein natürlichen Gesetzen entwickelt hat. Carneri ist davon überzeugt, daß alles Leben ein chemischer Prozeß ist. „Die Verdauung beim Menschen ist ein solcher wie die Ernährung der Pflanze.“ Er betont aber zugleich, daß sich der chemische Prozeß zu einer höheren Entwickelungsform erheben muß, wenn er Pflanze oder Tier werden soll. „Das Leben ist ein chemischer Prozeß eigener Art, es ist der individuell gewordene chemische Prozeß. Der chemische Prozeß kann nämlich einen Punkt erreichen, auf

welchem er gewisser Bedingungen, deren er bis dahin bedurfte .... entraten kann." Man sieht, Carneri verfolgt: wie sich niedere natürliche Vorgänge steigern zu höheren, wie der Stoff durch Vervollkommnung seiner Wirkungsweisen zu höheren Daseinsformen kommt. „Als Materie fassen wir den Stoff, insofern die aus seiner Teilbarkeit und Bewegung sich ergebenden Erscheinungen körperlich, d. i. als Masse, auf unsere Sinne wirken. Geht die Teilung oder Differenzierung so weit, daß die daraus sich ergebenden Erscheinungen nicht mehr sinnlich, sondern nur mehr dem Denken wahrnehmbar sind, so ist die Wirkung des Stoffes eine geistige." Auch das Sittliche ist nicht als eine besondere Form des Daseins vorhanden; es ist ein Naturprozeß auf einer höhern Stufe. Es kann demnach nicht die Frage entstehen, was soll der Mensch im Sinne irgend welcher besonders für ihn geltenden Sittengebote thun, sondern nur die, was erscheint als Sittlichkeit, wenn die niederen Vorgänge sich zu den höchsten geistigen steigern? „Während die Moralphilosophie bestimmte Sittengesetze aufstellt und zu halten befiehlt, damit der Mensch sei, was er soll, entwickelt die Ethik den Menschen, wie er ist, darauf sich beschränkend, ihm zu zeigen, was noch aus ihm werden kann: dort giebt es Pflichten, deren Befolgung Strafen zu erzwingen suchen, hier giebt es ein Ideal, von dem aller Zwang ablenken würde, weil die Annäherung nur auf dem Wege der Erkenntnis und Freiheit vor sich geht." So wie der chemische Prozeß sich auf höherer Stufe zum Lebewesen individualisiert, so erhebt sich auf noch höherer das Leben zum Selbstbewußtsein. Das seiner selbst bewußte Wesen sieht nicht mehr bloß hinaus in die Natur; es schaut in sich hinein. „Das erwachende Selbstbewußtsein war, dualistisch aufgefaßt, ein Bruch mit der Natur, und der Mensch fühlte sich von ihr abgetrennt. Der Riß war nur für ihn da, aber für ihn war er vollständig. So plötzlich, wie es die Genesis lehrt, war er nicht entstanden, wie auch die Schöpfungstage nicht wörtlich zu

nehmen sind; aber mit der Vollendung des Selbstbewußtseins war der Riß eine Thatsache, und mit dem Gefühl grenzenloser Vereinsamung, das damit dem Menschen überkam, hat seine ethische Entwickelung begonnen.“ Bis zu einem gewissen Punkte führt die Natur das Leben. Auf diesem Punkte entsteht das Selbstbewußtsein, es entsteht der Mensch. „Seine weitere Entwickelung ist sein eigenes Werk, und, was auf der Bahn des Fortschritts ihn erhalten hat, war die Macht und allmähliche Klärung seiner Wünsche.“ Für alle übrigen Wesen sorgt die Natur; den Menschen begabt sie mit Begierden, für deren Befriedigung sie ihn selbst sorgen läßt. Er hat den Trieb in sich, sich sein Dasein seinen Wünschen entsprechend zu gestalten. Dieser Trieb ist der Glückseligkeitstrieb. „Dem Tiere ist dieser Trieb fremd: es kennt nur den Selbsterhaltungstrieb, und ihn zum Glückseligkeitstrieb zu erheben, hat das menschliche Selbstbewußtsein zur Grundbedingung.“ Das Streben nach Glück liegt allem Handeln zu Grunde. „Der Märtyrer, der hier für seine wissenschaftliche Überzeugung, dort für seinen Gottesglauben das Leben hingiebt, hat auch nichts anderes im Sinn als sein Glück; jener findet es in seiner Überzeugungstreue, dieser sucht es in einer bessern Welt. Allen ist Glückseligkeit das letzte Ziel, und wie verschieden auch das Bild sein mag, das sich das Individuum von ihr macht, von den rohesten Zeiten bis zu den gebildetsten, ist sie dem empfindenden Lebewesen Anfang und Ende seines Denkens und Fühlens.“ Da die Natur dem Menschen nur das Bedürfnis nach dem Glücke giebt, muß das Bild des Glückes aus ihm selbst entspringen. Der Mensch schafft sich die Bilder seines Glückes. Sie entspringen aus seiner ethischen Phantasie. In dieser findet Carneri den neuen Begriff, der unserem Denken die Ideale unseres Handelns vorzeichnet. Das „Gute“ ist für Carneri „identisch mit Fortentwickelung. Und da die Fortentwickelung Lust ist, so bildete . . . . die Glückseligkeit nicht

nur das Ziel, sondern auch das bewegende Element, das dem Ziel entgegentreibt."

Carneri ist es gelungen, den Weg zu finden von der Naturgesetzlichkeit zu den Quellen des Sittlichen. Er hat die ideale Macht gefunden, die als treibendes Element der sittlichen Weltordnung ebenso schöpferisch von ethischem Vorkommnis zu ethischem Vorkommnis wirkt, wie die materiellen Kräfte im Physischen Gebilde aus Gebilde, Thatsache aus Thatsache entwickeln.

Die Vorstellungsart Carneris ist ganz im Sinne der Entwickelungsidee, die nicht das Spätere im Früheren schon vorgebildet sein läßt; sondern der das Spätere eine wirkliche Neubildung ist. (Vergl. oben S. 43 ff.) Der chemische Prozeß enthält nicht das tierische Leben schon eingewickelt; die Glückseligkeit bildet sich als vollkommen neues Element auf Grund des Selbsterhaltungstriebes der Tiere. Die Schwierigkeit, die in diesem Gedanken liegt, gab einem scharfsinnigen Denker, W. H. Rolph, den Anstoß zu den Ausführungen, die er in dem Buche „Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwickelung einer rationellen Ethik" niedergelegt hat. (Leipzig 1884.) Rolph fragt sich: welches ist der Grund, daß eine Lebensform nicht auf einer bestimmten Stufe stehen bleibt, sondern sich weiter entwickelt, vervollkommnet? Wer das Spätere in dem Früheren schon eingewickelt sein läßt, findet in dieser Frage keine Schwierigkeit. Denn es ist für ihn ohne weiteres klar, daß sich das Eingewickelte in einem bestimmten Zeitpunkt auswickelt. Rolph aber wollte sich diese Antwort nicht geben. Andrerseits genügte ihm aber auch der bloße „Kampf ums Dasein" der Lebewesen nicht. Kämpft ein Lebewesen nur um Erfüllung seiner notwendigen Bedürfnisse, so wird es zwar andere schwächere Formen aus dem Felde schlagen; aber es wird selbst das bleiben, was es ist. Will man in dasselbe nicht ein geheimnisvolles, mystisches Streben nach Vervollkommnung legen, so muß man die Gründe zu dieser Vervollkommnung in äußeren, natürlichen Verhältnissen suchen. Rolph findet sie darin,

daß jedes Wesen seine Bedürfnisse in reichlicherem Maße befriedigt, wenn dazu die Möglichkeit vorhanden ist, als die unmittelbare Notdurft verlangt. „Erst durch die Einführung der Unersättlichkeit wird das Darwinistische Prinzip der Vervollkommnung im Lebenskampfe annehmbar. Denn nun erst haben wir eine Erklärung für die Thatsache, daß das Geschöpf, wo immer es kann, mehr erwirbt, als es zur Erhaltung seines status quo bedarf, daß es im Übermaß wächst, wo die Gelegenheit dazu gegeben ist.“ (Biolog. Probleme S. 96 f.) Nach Rolphs Meinung spielt sich im Reich der Lebewesen nicht ein Kampf um die Erwerbung der notwendigsten Lebensbedürfnisse ab, sondern ein „Kampf um Mehrerwerb“. „Während es also für den Darwinisten überall da keinen Daseinskampf giebt, wo die Existenz des Geschöpfes nicht bedroht ist, ist für mich der Kampf ein allgegenwärtiger: Er ist eben primär ein Lebenskampf, ein Kampf um Lebensmehrung, aber kein Kampf ums Dasein.“ (Biol. Prob. S. 97.) Rolph zieht aus diesen naturwissenschaftlichen Voraussetzungen die Folgerungen für die Ethik. „Lebensmehrung, nicht Lebenserhaltung, Kampf um Bevorzugung, nicht um Existenz ist die Losung. Der bloße Erwerb der Lebensnotdurft und Nahrung genügt nicht, es muß auch Gemächlichkeit, wenn nicht gar Reichtum, Macht und Einfluß erworben werden. Die Sucht, das Streben nach stetiger Verbesserung der Lebenslage ist der charakteristische Trieb von Tier und Mensch.“ (Biol. Probl. S. 222 f.)

Von Rolphs Gedanken angeregt hat Friedrich Nietzsche (1844—1900) seine Anschauung über die Lebensführung auf Grund der Entwickelungsidee ausgebildet. Er stand im Beginne seiner schriftstellerischen Laufbahn dem Entwickelungsgedanken, wie überhaupt der Naturwissenschaft fern. Er empfing zunächst einen großen Eindruck von der Weltanschauung Arthur Schopenhauers. Der Schmerz auf dem Grunde alles Daseins ist eine Vorstellung, die er von Schopenhauer aufnahm. Er suchte die Erlösung von diesem Schmerz nicht in der Erfüllung

moralischer Aufgaben wie Schopenhauer und Eduard von Hartmann; er glaubte vielmehr, daß die Gestaltung des Lebens zum Kunstwerke über den Daseinsschmerz hinwegführe. Die Griechen haben sich eine Welt des Schönen, des Scheins erschaffen, um sich das schmerzerfüllte Dasein erträglich zu machen. Und in Richard Wagners musikalischem Drama glaubte er eine Welt zu finden, die durch das Schöne den Menschen über den Schmerz erhebt. Es war also im Grunde die Illusion, die Nietzsche suchte, um über das Elend der Welt hinwegzukommen. Er war der Meinung, daß der ältesten griechischen Kultur der Trieb des Menschen zu Grunde liege, sich durch Versetzung in einen Rauschzustand zum Vergessen der wirklichen Welt zu bringen. „Singend und tanzend äußert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinschaft. Er hat das Gehen und Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen." So schildert und erläutert Nietzsche den Kultus der alten Dionysos-Diener, in dem die Wurzel aller Kunst liegt. Sokrates habe diesen dionysischen Trieb dadurch gebändigt, daß er er den Verstand zum Richter über die Impulse gesetzt habe. Der Satz „die Tugend ist lehrbar" bedeutet die Ablösung einer umfassenden impulsiven Kultur durch eine verwässerte, vom Denken im Zaum gehaltene. Solche Ideen entstanden in Nietzsche unter Schopenhauers Einfluß, der den ungebändigten, rastlosen Willen über die ordnende Vorstellung setzte, und durch Richard Wagner, der sich als Mensch und Künstler zu Schopenhauer bekannte. Aber Nietzsche war, seinem Wesen nach, zugleich eine betrachtende Natur. Er empfand, nachdem er sich der Anschauung von einer Welterlösung durch den schönen Schein eine Zeitlang hingegeben hatte, diese Anschauung als ein fremdes Element in seinem eigensten Wesen, das durch den persönlichen Einfluß des ihm befreundeten Richard Wagner in ihn verpflanzt worden war. Er suchte sich von dieser Ideenrichtung loszumachen und einer ihm entsprechenderen Auffassung der Wirklichkeit hinzugeben. Erst war es der

künstlerische Schein, der ihn über die Wirklichkeit hinwegführen sollte; später suchte er durch tiefstes Einleben in diese Wirklichkeit Befriedigung. Aus dem Verehrer der Illusion wurde ein Vergötterer der Wirklichkeit. Denker, die sich mit dem Wesen der Wirklichkeit auseindersetzten, erlangten jetzt Einfluß auf ihn. Nietzsches ganzes geistiges Schaffen kennzeichnet sich als ein intensiv-persönliches Verarbeiten der Vorstellungen, die ihm auf seinem Lebenswege entgegentreten. Er produziert nicht neue Ideen; aber er hat ein vertieftes Empfinden gegenüber denen, die er bei Andern vorfindet. Er versenkt die Bestandteile der Weltanschauung in sein Gefühlsleben und zeigt sie uns nicht als Gedanken, sondern als Gefühle aus dem Spiegel seines ganz persönlichen Seelenlebens. In Friedrich Alberts Langes Geist (vergl. oben S. 85 ff.) ist die Welt zur Dichtung geworden; es hat sich der Gedanke an eine Ummertung der Werte vollzogen. Bei diesem Denker vollzieht sich das alles innerhalb der Ideenwelt. Er giebt in ruhiger Betrachtung seiner Vorstellungsart die Richtung, die sie durch seine Bewertung der Wirklichkeit erhalten muß. Nietzsche machte die Sache zu seinem gefühlsmäßigen persönlichen Erlebnis, wie er früher den Gedanken, daß durch die Verstandesbetrachtung die dionysische Kultur verloren gegangen sei, zu seinem persönlichen Erlebnis gemacht hatte. Das giebt seinen Schriften den eigentümlichen Grundton, der Nietzsche mehr als künstlerischen Verklärer oder Ankläger, als Sänger einer Vorstellungsart erscheinen läßt, denn als gedankenmäßigen Darsteller. Der Gedanke Langes von der Wirklichkeit als Dichtung wird bei Nietzsche zu einer Kriegserklärnng gegen den Begriff der Wahrheit. „Der Wille zur Wahrheit, der uns zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben, was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt? Welche wunderlichen, schlimmen, fragwürdigen Fragen? Das ist bereits eine lange Geschichte — und doch scheint es, daß sie kaum angefangen

hat. . . . Gesetzt, wir wollen Wahrheit, warum nicht lieber Unwahrheit?" Die Entwickelungsidee der modernen Naturwissenschaft brachte in Nietzsche den Gedanken hervor, daß der Mensch über die Menschheit ebenso hinausschreite, wie die Tierheit zum Menschen vorgeschritten ist. Wie der Mensch die Fortsetzung der Tierheit, so wird der „Übermensch" die Fortsetzung des Menschen sein. Die Idee, die in Carneri einen bedeutsamen Vertreter gefunden hat, daß die menschliche Sittlichkeit mit ihrem „Gut" und „Böse" keine ursprüngliche Geltung habe, sondern im Laufe der Entwickelung geworden sei, wurde für Nietzsche zur Anschauung eines Zustandes „Jenseits von Gut und Böse". Er prägte den Begriff des „Herrenmenschen", der das Gewordene nicht hinnimmt, sondern von sich aus das „Gute" und „Schlechte" bestimmt. Rolphs Idee von der „Lebensmehrnng" wächst sich bei Nietzsche zu der Vorstellung des „Willens zur Macht" aus, den er allem Sein und Leben in Tier- und Menschenwelt zuschreibt. Er sieht im Leben „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung". In „Also sprach Zarathustra" hat Nietzsche den Glauben an die Wirklichkeit, an die Entwickelung des Menschen zum „Übermenschen" ein „Hohes Lied" gesungen; in dem unvollendet gebliebenen Werke „Umwertung aller Werte" wollte er die Umprägung aller Vorstellungen von dem Gesichtspunkte aus vollziehen, daß kein anderer Wille im Menschen die höchste Herrschaft habe als allein derjenige zur „Macht".

Die Verkennung der Grundvorstellung aller möglichen Weltanschauung, daß „unsere Vernunft zugleich mit dem Wahren auch die Wahrheit ihres Erkennens erkennt" (vergl. oben S. 171 ff.) hat bei Nietzsche zu einer Absage an alle Wahrheit geführt und zum Ersatz des Willens zur Wahrheit durch den „Willen zur Macht", der nicht mehr fragt: Ist eine Erkenntnis wahr? Sondern ist sie lebenserhaltend, lebensfördernd? „Bei allem Philosophieren han-

delte es sich gar nicht um „Wahrheit", sondern um etwas ganz anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben . . . .". Eigentlich strebte der Mensch immer nach Macht; nur gab er sich der Illusion hin, daß er „Wahrheit" wolle. Er verwechselte das Mittel mit dem Zweck. Die Wahrheit ist nur Mittel zum Zweck „Macht". „Die Falschheit eines Urteils ist noch kein Einwand gegen das Urteil". Es kommt nicht darauf an, ob ein Urteil wahr ist, sondern „wie weit es lebenfördernd, lebenderhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend" ist. „Das meiste Denken des Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen." Nietzsches Weltanschauung ist der Agnosticismus als persönliche Empfindung, als individuelles Erlebnis und Schicksal.

Ein Gegenbild hat Nietzsches Weltauffassung in der materialistischen Geschichtsauffassung und Lebensanschauung, die ihren prägnantesten Ausdruck durch Karl Marx (1818—1883) gefunden hat. Er hat der Idee jeden Anteil an der geschichtlichen Entwickelung abgesprochen. Was dieser Entwickelung wirklich zu Grunde liegt, sind die realen Faktoren des Lebens, die Klassenkämpfe zwischen Ausgebeuteten und Ausbeutern, zwischen Herrschenden und Beherrschten. Will man irgend ein Zeitalter verstehen, so muß man zur Erklärung solche Konflikte, solche wirtschaftliche Vorkommnisse heranziehen. Alle politischen und geistigen Strömungen sind nur ein an der Oberfläche sich abspielendes Spiegelbild dieser Vorkommnisse. Sie stellen sich ihrem Wesen nach als ideale Folgen der realen Thatsachen dar; an diesen Thatsachen selbst haben sie keinen Anteil. Es kann somit auch keine durch ideale Faktoren zustande gekommene Weltanschauung Anteil haben an der Fortentwickelung der gegenwärtigen Lebensführung; sondern es ist die Aufgabe, die realen Konflikte da aufzunehmen, wo sie heute angelangt sind und sie in gleichem Sinne fortzuführen. Diese Anschauung ist durch eine materialistische Umdeutung des Hegelianismus entstanden. Bei Hegel ist

die Idee in ewiger Fortentwickelung, und die Folgen dieser Fortentwickelung sind die thatsächlichen Vorkommnisse des Lebens. — Was August Comte aus naturwissenschaftlichen Vorstellungen heraus gestaltet, eine Gesellschaftsauffassung auf der Grundlage der thatsächlichen Vorkommnisse des Lebens, dazu gelangt Karl Marx durch die unmittelbare Anschauung der wirtschaftlichen Entwickelung. Der Marxismus ist die kühnste Ausgestaltung einer Geistesströmung, die in der Beobachtung der äußeren, der unmittelbaren Wahrnehmung zugänglichen, geschichtlichen Erscheinungen, den Ausgangspunkt nimmt, um das geistige Leben, die ganze Kulturentwickelung des Menschen zu verstehen. Es ist dies die moderne „Sociologie". Sie nimmt den Menschen nach keiner Richtung hin als Einzelwesen, sondern als ein Glied der socialen Entwickelung. Wie der Mensch vorstellt, erkennt, handelt, fühlt: das alles wird als ein Ergebnis socialer Mächte aufgefaßt, unter deren Einfluß der Einzelne steht. Hippolyte Taine (1828—1893) nennt die Gesamtheit der Mächte, die jedes Kultur-Vorkommnis bestimmen des „Milieu". Jedes Kunstwerk, jede Einrichtung, jede Handlung ist aus den vorhergehenden und gleichzeitigen Umständen zu erklären. Kennt man Rasse, Milieu und Moment, aus denen und in dem ein menschliches Werk entsteht, so hat man es erklärt. Ferdinand Lassalle (1825—1864) hat in seinem „System der erworbenen Rechte" gezeigt, wie Rechtseinrichtungen: Eigentum, Vertrag, Familie, Erbrecht u. s. w. aus den Vorstellungskreisen eines Volkes entstehen und sich entwickeln. Die Vorstellungsart des Römers hat eine andere Art von Rechten geschaffen als die des Deutschen. Es wird bei allen diesen Gedankenkreisen nicht die Frage aufgeworfen, was entsteht im einzelnen menschlichen Individuum, was vollbringt dieses aus seiner ureigensten Natur heraus; sondern die: welche Ursachen liegen in den geselligen socialen Verbänden für den Lebensinhalt des Einzelnen. Man kann in dieser Strömung eine entgegengesetzte Vorliebe gegenüber derjenigen sehen, die in Bezug auf die Fragen nach dem Verhältnis des Menschen

zur Welt am Anfange des Jahrhunderts geherrscht hat. Damals fragte man, welche Rechte kommen dem einzelnen Menschen durch seine eigene Wesenheit zu (Naturrechte), oder wie erkennt der Mensch in Gemäßheit seiner individuellen Vernunft? Die sociologische Strömung frägt dagegen: Welche Rechtsvorstellungen, welche Erkenntnisbegriffe legen die socialen Verbände in den Einzelnen? Daß ich mir gewisse Vorstellungen über die Dinge mache, hängt nicht von meiner Vernunft ab, sondern ist ein Ergebnis der Entwickelung, aus der ich herausgeboren bin.

* * *

Innerhalb naturwissenschaftlicher Kreise sind in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts Zweifel darüber entstanden, ob Eigentümlichkeiten, die ein Wesen während seines Lebens erwirbt, auch auf dessen Nachkommen vererbt werden können. Dadurch ist dem Entwickelungsgedanken ein neuer Gegner entstanden. Denn woher soll es kommen, daß eine niedere Wesensart sich zu einer höheren hinaufentwickelt, wenn sie sich nicht im Leben durch rein natürliche Vorgänge (Anpassung an die Lebensbedingungen) vollkommenere Eigenschaften verschaffen kann, als es schon hat, und diese dann auf die Nachkommen zu übertragen imstande ist? Wenn das nicht der Fall wäre, müßte man annehmen, daß alles schon in den Anlagen einer Wesensart vorhanden sei, daß gewissermaßen die ganze Welt schon im Urkeim vorhanden sei, und das schon veranlagte Vollkommene nur im „Kampf ums Dasein" zur Entfaltung komme, während die unzweckmäßigeren Anlagen zu Grunde gehen. In Deutschland vertritt diese Ansicht August Weißmann, in England stehen Françis Galton und Alfred Russel Wallace auf ihrem Boden. Sie sind der Meinung, daß die Thatsachen nicht zu der Annahme berechtigen, erworbene Eigenschaften können vererbt werden.

Alexander Tille hat in seinem bedeutenden Buch „Von Darwin bis Nietzsche" mit eiserner Konsequenz die

Folgerungen dieser Anschauung für die Ethik gezogen. Das Prinzip der Auslese im Kampf ums Dasein muß auch für die sittliche Entwickelung das einzig-geltende sein. Man kann nicht hoffen, daß der Mensch im Leben Eigenschaften erwerbe, die er nicht in der Anlage schon vorgebildet hat. Es kann sich deshalb nicht um Erwerbung solcher Eigenschaften handeln, sondern lediglich um solche Einrichtungen, durch die den vollkommenen, zweckmäßigen Individuen die Möglichkeit geboten wird, die unvollkommenen, schwachen zu überwinden. „Kurz und bündig handelt es sich um die natürliche Auslese in der heutigen Menschenwelt, um die sociale Auslese." (Von Darwin bis Nietzsche S. 31.)

Ausblick.

Die naturwissenschaftliche Weltanschauung hat zu ihrer Grundlage die Entwickelungsidee. Wer von dieser Idee durchdrungen ist, sucht das Hervorgehen der Thatsachen in derWelt auseinander zu begreifen. Er ist aber überzeugt, daß eine Thatsache, die eine andere aus sich hervorgehen läßt, diese nicht deswegen aus sich hervortreibt, weil sie schon in einer gewissen Weise in ihr vorgebildet ist. Von einer solchen Zielstrebigkeit weiß diese Weltanschauung nichts. Sie findet weder der Wirklichkeit, noch der Idee nach, das Spätere in dem Früheren „der Anlage nach" vorhanden. (Vergl. oben S. 43 ff.) Dieses Spätere ist eine Neubildung im vollsten Sinne des Wortes. Der Mensch entwickelt nun in sich, zu den Dingen und Vorkommnissen, die ihm in der Welt entgegentreten, in der Kunst, in seinem Handeln, in seiner Erkenntnis eine neue Welt. Er durchdringt die Wirklichkeit mit seinen Ideen, mit den Gebilden seines Innenlebens. Nur eine solche Weltanschauung wird im Sinne der Entwickelungsidee denken, die auch in den Hervorbringungen des Geistes vollkommene Neubildungen sieht. Eine solche Weltanschauung wird in der menschlichen Erkenntnis nicht nach Ideen suchen, die in irgend einer Form in den Dingen schon vorhanden sind, oder denen in den Dingen etwas Thatsächliches (ein „Ding an sich", ein „Wille" u. s. w.) entspricht. Der Bekenner einer solchen Weltanschauung ist sich bewußt, daß das Ideelle, der Gedanke kein anderes Leben haben, als ein ideelles, ein gedankliches. „Im Denken halten wir das Weltgeschehen an

einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustande kommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf alles ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so räthselhaft gegenübertreten: daß ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weiß ich, wie es gemacht wird. Daher giebt es keinen ursprünglicheren Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens als das Denken." (Sieh meine „Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung" Berlin 1894). Wenn ich mit meinen Gedanken die Dinge durchdringe, so füge ich also ein seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Dingen hinzu. Das Wesen der Dinge kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu ihnen hinzu. Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Dinge gilt. Die Dinge erhalten durch mich ihr Wesen. Es ist also unmöglich, nach dem Wesen des Seins zu fragen. Im Erkennen der Ideen enthüllt sich mir gar nichts, was in den Dingen einen Bestand hat. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis. Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten. Wenn auch der Affe sich aus den Beuteltieren allmählich entwickelt, so ist doch in den Beuteltieren noch nichts vorhanden, was schon als Wesen des Affen zu betrachten wäre. Ebenso wenig ist das Wesen der Dinge, das ich zu den Dingen hinzuentwickele, schon in irgend einer Weise in den Dingen vorhanden. Durch sein Erkennen setzt der Mensch die vor dem Erkennen liegenden Vorkommnisse fort; aber er holt aus ihnen nichts heraus. (Ich habe eine in diesem Sinne mit der Entwickelungsidee im Einklang stehende Weltanschauung in meiner „Philosophie der Freiheit" darzustellen versucht.) Wer deswegen, weil wir mit unserem Erkennen nicht in die Dinge hineindringen können, zum Agnosticismus geführt wird und von „Grenzen des Erkennens" spricht, der erscheint wie jemand, der dem Affen sein Dasein bestreitet, oder von den Grenzen seines Seins spricht, weil er nicht aus den Beuteltieren dieses Sein herausholen kann, sondern es als einen neuen Trieb der

vorhergehenden Entwickelung aufsetzt. Und ebenso wenig, wie die Ideen die Dinge kann der Mensch die letzten Grundmotive seines Handelns aus irgend einem äußeren Ding herholen. Er fügt sie als Neubildung der Welt hinzu. Die Entwickelungsidee gewinnt dadurch eine Vorstellung von der Freiheit, daß sie das menschliche Handeln nirgends vorgebildet sein, sondern als freie Schöpfung durch den Menschen entstehen läßt. In Deutschland sind Anfänge zu einer solchen Vorstellungsart bei J. Frohschammer vorhanden („Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses", München 1877). Er faßt die Phantasie als dasjenige auf, was sich in der Entwickelung aller Dinge und Vorgänge zum Ausdruck bringt. Da die Phantasie ein schöpferisches Prinzip ist, so kann mit ihr eine Entwickelungsidee rechnen, die nicht an ein Auswickeln von schon Vorhandenem, sondern an fortwährende Neuschöpfungen glaubt. Auch Robert Schellwien (der Geist der neuern Philosophie 1895—1896) steht dieser Denkweise nahe. In Frankreich hat Emile Boutroux (geb. 1845) eine mit der Entwickelungsidee im Einklange stehende Weltanschauung gezeichnet. (De la contingence des lois de la nature. Paris 1874. De l'idée de loi naturelle. Paris 1895). Das Spätere ist auch für ihn in keiner Weise in dem Früheren vorhanden; er betrachtet es geradezu als Zufall, daß sich Höheres aus Niederm entwickelt.

Durch eine Freiheitsidee im Sinne des Entwickelungsgedankens kann allein das schwachmütige Bekenntnis überwunden werden, zu dem jede Anschauung kommen muß, die das Wesen der Dinge nicht im Menschen, sondern außerhalb desselben sucht. Th. Ribot hat dieses schwachmütige Bekenntnis in die Worte gekleidet: „Das „Ich will" konstatiert eine Sachlage, aber es schafft keine solche." (Der Wille, Berlin 1893).

Register.

Die Zahlen bedeuten die Seiten. Vor den Seitenzahlen des ersten Bandes steht keine weitere Angabe; vor denen des zweiten II.

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.